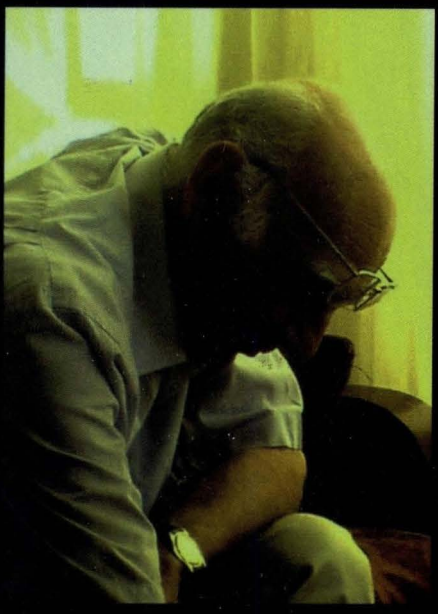
felsefelogos



Uluğ Nutku

uluğ nutku • hülya can nutku
sinan özbek • taylan altuğ • yasin ceylan
engin delice • recep ercan • güçlü ateşoğlu
mehmet elgin • betül çotuksöken • derya bayrı mengilli
semir temiz • deniz kanıt • özlem duva
sevinç türkmen • aytekin keskin • tüten anğ
faik kanatlı • yusuf çotuksöken
nebil reyhani • özdemir sait
ferhat ağırman • fatih öztürk

57
2015

felsefelogos
Yıl 19 Sayı 57
Fesatoder Yayınları
İstanbul
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com
Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Fesatoder Adına İmtiyaz Sahibi: Sema Ülper Oktar
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: E. Aras Ergüneş
Yayın Kurulu: Muharrem Açıkgöz, Engin Delice, E. Aras Ergüneş, Thomas Geisen, Ferda Keskin, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Kaan Özkan, Peter Thomas, Sema Ülper Oktar, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Hakan Poyraz
Prof. Dr. Metin Toprak
Sayı Editörü: Hülya Can Nutku
Baskı Öncesi Hazırlık: Fehmi Ünsalan
Baskı
Akademi Matbaacılık
Davutpaşa Cad. Güven San. Sit. C Blok No: 230
Topkapı/İstanbul Tel: 0212 4932467
Sertifika No: 14352
Genel Dağıtım
Tel: 0262 359 10 60 Fax: 0262 323 18 58
www.umuttepeyayinlari.com/ bilgi@umuttepeyayinlari.com

felsefelogos hakemli bir dergidir.
EBSCOhost ve The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.
Gönderilen yazıların yayınlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez. *felsefelogos* ile yazarlar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Uluğ Nutku • *Kant'ın doğaya yasa yazdıran aşkın öznesinin apriori'si* 7
Hülya Can Nutku • *Antinomi görünümündeki a porialar* 27
Sinan Özbek • *Uluğ nutku'nun "sanki var" üzerinden inanmayı kurması, inanma üzerinden de insanı açıklamasının çıkmazı üzerine* 33
Taylan Altuğ • *Uluğ bey / düşünür* 41
Yasin Ceylan • *Filozof ve hayat* 47
Recep Ercan • *Uluğ nutku'nun insan felsefesi bağlamında eğitim olgusuna bakışı* 49
Engin Delice • *Uluğ nutku'nun uslamlamasının kavramsal formu* 59
Güçlü Ateşoğlu • *Homo homini faber: uluğ nutku'nun düşünce ufku üzerine değinmeler* 89
Mehmet Elgin • *Uluğ nutku'nun insan anlayışına evrimsel yaklaşım* 99
Betül Çotuksöken • *Francıs bacon'ı yorumlamak* 111
Derya Bayrı Mengilli • *Nutku'nun insan anlayışına genel bakış* 117
Recep Ercan • *Türkçe felsefenin gezgin filozofu: uluğ nutku* 125
Semir Temiz • *Uluğ nutku'nun ekolojik sorunlar üzerine düşünceleri* 143
Deniz Kanıt • *'Sanki var' inancının felsefi bilgisi üzerine* 155
Özlem Duva • *Yargılayan ve yargılarda ortaklaşabilen bir varlık olarak homo juridicus* 161
Sevinç Türkmen • *Anlam ve değer sorunu açısından felsefe* 179
Aytekin Keskin • *Ölenin ardından veya dilin kültürelliği* 189
Tüten Anğ • *Mengüşoğlu'nun felsefesinin temel tutamakları* 211
Faik Kanatlı • *Felsefe dili* 219
Yusuf Çotuksöken • *Yunus'ta 'barış' ve barışın olmazsa olmazı 'sevgi'* 225
Ferhat Ağırman ve Fatih Öztürk • *Günümüz epistemolojisinde a priori problemi* 231
Nebil Reyhani • *Felsefenin izinde* 245
Özdemir Sait • *Uluğ nutku'da bilme ve inanma kavramları* 259

Sunu

Uluğ Nutku, Türkiye felsefe dünyası dolayısıyla entelektüel yaşamı için kıymetli bir şahsiyettir. İsmi unutulmayacaklar arasındadır. Bunu sağlayan kendine has felsefe kavrayışı ve her kesimden insana dokunma becerisidir. Felsefe yapmak kadar insanların hayatlarını istedikleri gibi kurabilmelerine yardımcı olmayı iş edinmesidir. Nutku'nun felsefeyle ilişkisi hiçbir zaman kopmamıştır. Sevenleri kadar olmasa da sevmeyenleri gıpta edenleri, kıskananları olmuştur. Olsun…

Bizim içinse tam bir hocadır, yoldaştır. felsefelogos'un ilk gününden beri birlikte yürüdüğümüz akıl danemizdir. Yirmi yaşına girecek olan dergimizde bir kere olsun özel bir ilgi, konum talep etmemiştir. Tam bir "sıra neferi"dir. Yokluğu gönlümüzde olduğu gibi dergimizde de büyük boşluk yaratacak…

Yayın Kurulumuz, yine yayın kurulu üyemiz ve derneğimizin yönetiminde görev yapan hocamız için özel bir sayı çıkaracağını ilk anma toplantısında ilan etmişti. Bu sayımızı Uluğ Nutku'nun anısına adıyoruz. Sevgili Hülya Can Nutku isteğimi kırmayarak bu sayımızın editörlüğünü üstlendi. Büyük emek verdi, teşekkür ediyorum. Çok sayıda meslektaşımız kaleme sarıldı. İstedik ki Uluğ Nutku'nun felsefesi hakkında bir sayı yapalım. Bunu önemli oranda başardık. Bu sayımız için Güçlü Ateşoğlu canla başla çalıştı, kendisine teşekkür ediyorum.

Değerli hocamızın anısı önünde bir kez daha saygıyla eğiliyoruz…

S. Ö.

Kant'ın doğaya yasa yazdıran aşkın öznesinin apriori'si*

Uluğ Nutku

Kant'ın bilgi anlayışına girmek için açık kapı çoktur. İncelemenin merkezine hangi sorun konulacak ve diğer sorunlar onun etrafında incelenecekse, girilecek yakın kapıyı bulmak zor değildir. Zor olan, *Salt Aklın Kritiği*'ne bütünlüklü bakışta sorunlar örgüsünde hangi sorunun merkezi ya da temel olduğu sorulduğunda başlar. Bilginin sınırlarının çizilişinde -kritik'in anlamı budur, 'eleştiri' değil- kavram ile algı bireşiminin açıklayıcılığının durduğu yerde idelerin alanına geçiş -oluşturucu/kurucu ilkelerden düzenleyici ilkelere geçiş- bilgi olan ile bilgi olmayan ayrımını gösterir ve bu ayrım merkeze alınabilir. Buradan, "aklın kaderi" olan metafizik sorunların niteliğine geçildiğinde, antinomiler karşımıza çıkar. Bu durumda, bilgi üretemeyen metafiziğin bilgi üreten metafiziğe -"gelecekte bir bilim olarak ortaya çıkabilecek metafiziğe"- nasıl dönüşeceği sorusu kendini gösterir. Uğraşın hem bir metafizik hem de bir bilim olmasındaki paradoksun nasıl çözüleceğinin *Prolegomena*'sı elde olmasına rağmen, bilgi olamayanın niçin olamadığının bilgisini elde etme çabasında çelişkilerin ortaya çıkması, metafiziği, çözümsüz sorunların gösterilmesinin felsefi bilimi -daha doğrusu, bilgisi- olarak yeniden tanımlamayı ya da doğa bilimlerdeki gibi, nedensel bağların birbirine eklemlenmesiyle ulaşılan bir bilgi çeşidi olarak ayırıp *Kritik*'i yeniden yazarcasına, transendental (aşkın/gerçekliği aşan) estetik'in içine yerleştirmeyi gerektirir. Fakat bu işlem kavram-ide ayrımını ortadan kaldıracağından, artık salt olmayan, empirik içerik kazanan akıl, bilimsel ve tek akıl olarak egemenlik kurar. Metafizik sorunlar da aklın kaderi olmaktan çıkar. Sınırlar kaybolur, bütün kritik yapı dağılır.

* Uluğ Nutku'nun bu yazısı doktora tezi olan *Yeni Çağda Apriori Problemi* adlı çalışmasında tamamlayamadığı bir bölümün yıllar sonra hocasına söz verdiği biçimde tamamlanmış halidir.

"Bir bilim olarak metafizik" deyişini zorlamak gereksiz olabilir. Ayrıca, sorunlar örgüsünde merkezi bir sorun aramak da gerekmeyebilir. Dokuda belirgin bir motif görülebilir ve bu motif farklı bağlamlarla dokuya serpişmiş olabilir. Felsefe kavramları örgüsünde içten içe işlenen ve diğer kavramlara açılımlar getiren kavram, eğer varsa, yorum gerektirmeksizin, ortaya çıkar. Bazen bunu filozofun kendisi belirtir.

Salt Aklın Kritiği'nin sorun zenginliği gerek ayrıntılı gerek ayıklayıcı incelemelere geniş olanaklar sağlamış, iki yüz elli yıla yakın süreçte sonraki filozofların, yollarını ayırsalar da, ilgi odağı olmuştur. Yol ayrımına gelmek için yola koyulmuş olmak gerek. Bu çalışmada bazı yönleri gösterilmek istenen bilgi ontolojisine ve insanın apriori kavrayış yetisine *Salt Aklın Kritiği*'nin süzgecinden geçmeden ulaşılamazdı.

Kant kendisinden önceki felsefi görüşlerle her konuda hesaplaştı. Bu hesaplaşmanın gerek sorunlara doğru çözümler getirmesi gerek felsefi terimbilgisini olağanüstü zenginleştirmesi bakımından sonraki kuşakları etkilediği tartışma götürmez. Kant'ın açtığı yoldan felsefenin ilerleyen bilgisinin teorilerin içinden nasıl geçtiğini, üst üste yığılmadığını (kümülatif olmadığını), hatta birbirinden uzak doğrultuların aynı zeminde nasıl buluştuğunu görmek olanaklıdır.

Kant'ın en yakın öncüsü, kendisinin de yazılarında yer yer ama daha kapsamlı şekilde *Prolegomena*'da belirttiği gibi, Hume idi. Bu yakınlık, yakın zamanlarda yaşamış olmalarından ötürü değildi. Bağlayıcı sorun, felsefenin baştacı edilegelen metafiziğin tümeldengelimli akılyürütmelerden kurtarılıp kurtarılamayacağıydı. Hume gerçeklik bilgisine (matter of fact) katkısı olmayan, izlenimlerden kopuk türetimlerin dayanaksızlığı sonucuna vararak bu tür kitapların "alevlere atılması"nı emir kipinde söylemişti (emir kipi ama 'at gitsin' dileği). Hume doğrultusunda, zamanımızın bir tasviriyle söylersek, metafizik, bir akıl tutulmasıydı; aklın neden tutulduğunu incelemeye gerek duymadı, çünkü doğal gerçeklikten gelip de izlenimi gösterilemeyen ide boştur ve bilgi dışıdır. Üstelik karşılığında bir izlenim olmayanın idesi de olmaz; idesi olmayınca elbette ide bağları da olmaz. Önceki bölümde gördüğümüz gibi Hume ide bağlantılarının aprioriliği konusunda matematiğe gelince duraklar; duraklamasaydı bir 'izm' düşünürü gibi esas sorunların yanından geçerdi. Kant kesin bilgi sorununu Hume'un olumsuzladığı yerden alırken, onun salt aklın yapısına doğru yelken açtığını, ama yolculuğa haritasız ve pusulasız çıktığını ve gemisini karaya oturttuğunu söyler (Prolegomena, Önsöz &17). Haritada teorik aklın bilgi oluşturan anlama yetisinin ve bilgi oluşturmayan salt aklın ayrı kıtalar olduğu görülüyor. Pusula, transendental felsefe (bilginin bilgisi) bizi oraya yönlendirecek. Kaptan, kritiğin rehberliğinde sığ suları ve 'sanki var' inancının yüzeyde görülmeyen tehlikeli kayalıklarını tanıyacak.

Kant'ın Hume'a nereye kadar katıldığı, nerede ondan ayrıldığı başyapıtının ilk cümlesinden anlaşılır: Bütün bilgi deneyimle başlar fakat deneyimden kaynaklanmaz.[1]

---

1 "Bütün bilgimizin deneyimle başladığı kuşku götürmez... Zaman bakımından içimizdeki hiçbir bilgi deneyimden önce gelmez ve her şey bununla başlar (KdrV B6)". "Fakat bütün bilgimizin deneyim ile başlamasına rağmen, hepsi deneyimden kaynaklanmaz (a.y.)". A: Birinci baskı; B: İkinci baskı. Çeviriler yazarın.

Başlamak ile kaynaklanmak eşanlamda kullanılırsa, bütün bilgi izlenimlerle başlar ve izlenimlerden kaynaklanır. Oysa zamanda başlayanın kendisi kaynak olmayabilir. Bu durumda ikincisinin nerede olduğu, hatta birincisinin kaynağının da orada olup olmadığı, ayrıca, birincisini düzenleyip düzenlemediği araştırılacaktır. Kant kaynağı, anlama yetisinin zaman ve mekân formları ile kategorilerinde buldu. Onları empirik deneyimden -duyumlamalardan ve duyumlamaların bireşimleri olan algılamalardan- ayırmak için 'görü'(Anschauung) terimini kullandı. Zaman ve mekân deneyimlenemezler, veri değildirler, yetinin yapısındadırlar. Kategoriler ise zaman-mekân görüleri eşliğinde deneyime uygulanan deyişlerdir, yargıların dayanaklarıdır. Böylece bilgi dış dünyanın etkileriyle başladığı halde bu etkilerin kavranışını ve düzenlenişini sağlayan ve yalnız öznede bulunan öğelerden kaynaklanıyor. Bu bakışını Kant şu cümlesiyle daha açık kıldı: Deneyim bize *olan* bir şeyi öğretir ama bunun zorunlulukla olduğunu ve başka türlü olamayacağını öğretmez.[2]

Asıl kaynak keşfedilince apriori bilgilerin yeri de belirlenmiş olur. Duyumlardan bağımsız ama onları bilgi malzemesi olarak düzenleyen anlama yetisi, öyle olan ve başka türlü olamayan doğa yasalarını kendinde barındırıyor. Yasaları doğaya "yazdırıyor" ve yasalar doğaya hem uygun düşüyor hem de yasalılığın özü olan kesin belirleyicilik, bilen öznenin apriori donanımlarını gösteriyor. Böylece eski metafiziğin kurgucu apriorizmi (Ortaçağın tümeldengelimci ontolojisi ve rationalist ontoloji) kaldırılmış, yerine sorun metafiziğinin sınırının çizilmesi ve sınır aşmaların dayanaklarının sağlamlığının incelenmesi getirilmiş oluyor. Bu tutum metafiziksel ispatçılıktan uzaktır; yaptığı, aklın bir köşesine sıkışmış olan, insanın sormadan edemediği ama cevap da veremediği soruların alanını göstermektir. Eski metafiziğin kosmosun birliği, ruhun ölümsüzlüğü ve tanrının varlığı üzerine ispatları bir bir gözden geçirilecek; yanlış çıkarımlar, düşüncenin gereksiz sıçramaları gösterilecektir. Cevapsız soruların yapayları elendikten sonra halis olanların değerlendirilmesi yapılacaktır. Hiçbir deneyimin zaman dışı ya da zaman üstü olamamasına karşı kaynağının kendisinden önce gelmesi Locke'un 'sensation', Hume'un 'impression' kaynaklarını ikincil konuma getirir. Bu kavramlar deneyime aittir. Kant 'görü' kavramıyla deneyime ait olmayan bir yapıya işaret eder. Sık kullandığı "deneyimden önce" deyişi, zamanla başlayan tüm deneyimi, öznede zamandan önce varolan, deneyimlenemeyen ama deneyimi olanaklı kılan esas kaynak yapıya bağlar. Almancada 'vor' edatı zamanda 'önce' olanı, mekânda 'önde' olanı belirtir. Kant'ın kastettiği birinci anlamdır. İkinci anlam buna katılabilir, çünkü deneyimin apriori formları önde ve deneyimlenenleri çekerek, yönlendirerek işlevini görür. Ayrıca, araştırmacıların değinmediği bu ikinci anlam, zaman-mekân birlikteliğini pekiştirir.

Kant'ın deneyim tanımı belirgindir: Algılamaların sürekli sentezi. "Deneyim, algılamaların süregiden biraraya gelişinden (synthesis) başka birşey değildir" (Prol. &5). Algılananlar görünüşlerdir. Sentezin nasıllığını açıklama girişimleri bugün de doyurucu değildir. Fizyolojik reseptörlerin, merkezi sinir sistemindeki sinir uçlarının dönüştürücü işlevi -duyum bağıntılarından algı bütünlüklerine ve kavrayışa dönüşümlerin nasıl olduğu-

2 "Gerçi deneyim bize bir şeyin şöyle ya da böyle yapılmış olduğunu öğretir fakat başka türlü olamayacağını öğretmez (B7)"

henüz açıklığa kavuşmuş değil. Bu sorun işlenebilir metafizik sorunlar arasındadır. İşlenebilir çünkü reseptörlerin tam bir sınıflandırılması yapılmış ve işlevleri belirlenmiştir. Uyarılara uygun tepkilerin nedenselliğini açıklamada boşluklar vardır. Bu boşluklar doldurulabilir. Kant algılama yetisinin durağan olmadığını, genişleyebildiğini, yeni bilgilere yol açabildiğini belirtir. Bu bakımından, Hume'un hiç bilinemeyecek olan iç nedensellikteki gizli güçlerin hep gizli kalacağı savı Kant'ın 'kendi başına şey' ile kastettiğinden çok uzaktır. Hume'un deyimi yapıyla, Kant'ınki yapının bilinişiyle, anlama yetisinin sınırıyla ilgilidir.

Kant'ın getirdiği yenilik, bilme sürecinde alıcılığın (uyaran verilerin duyumlarla alınması, reseptivite) edilgin olmadığı -empiristlere karşı-, bunların yoğrulup harmanlanmasının da sadece teorik aklın (geniş anlamda aklın bir yönü olan anlama yetisinin) işi olmadığı, -rationalistlere karşı farklı bir spontanite görüşü- savlarıdır. Bu savlar zamanımızdaki bütünlükçü tutumlara uygundur. Bundan sonra asıl önemli açıklama gelebilirdi: her düşünüş ve bilişte apriori ve aposteriori öğeler birlikte bulunur ve iş görür. Bu anlayışa ulaşılamadı, çünkü ulaşmak için bilgi yetilerinin değil, varolanların birincilliğini görmek gerekir. Bu yapıldığında tam-ayırıcı (disjunktif) ayrıma gerek kalmayacaktır; apriori ile aposteriori, eyleyen bilgide sentezleneceklerdir. Bu da ontolojiye dönüş ve ontolojik dayanaklı bir insan anlayışı içinde olacağından, bilgi teorisi yeniden temellendirilecektir.
Kant'ın görünüş-kendi başına varlık ayrımında bütün doğa bilgisi görünüşlerin bilgisidir. Kendi başına olan şeyler (Dinge an sich) nesnelerin duyumlarla edinilemeyen özellikleridir. Şunu soralım: Bilen öznenin donanımı beş duyudan ibaret olmasaydı, örneği, x-ışınlarını da görebilseydi ve buna koşut olarak oniki kategoriden başka kategorilerle de düşünebilseydi, nesnelerin kendi başına, yani bilinmeyen yanları gene de olur muydu? Bu soruya ancak 'belki' diye cevap verilebilir, çünkü atom-altı yapılar için x-ışınlarını gören 'göz'den de başka bir göz gerekir. Şu da belirtilmeli: donanımımız başka türlü olsaydı, dünya başka türlü görünecek, hayatımız başka türlü olacaktı. Fakat insan mevcut, çıplak donanımda kalmadı. Gözünü ve kulağını görmediği ve duymadığı yapıları görüp duymak için keşfettiği araçlarla donattı. Bugün evrenin bizden en uzak yerlerini 'görebiliyor'. Nesnelerin içyapılarını belki tamamıyla bilemeyecek. Bu anlamda kendi başına varlıktan gene söz edecek, fakat kendi başınalığın hiç bilinemeyeceğini de söyleyemeyecek. Bilinmeyenin alanı daraltılabiliyorsa, kendi başına olan, mutlak olamaz.

Kritik'in okurları Kant'ın "olanağı nedir?" ya da, daha derinden, "olanağın koşulu nedir?" sorularıyla sık karşılaşırlar. Bu soru, bilimsel yargıların olanağından deneyimin olanağına kadar gelir. Neden önce bilimsel yargılara ilişkin soruluyor da yargıların dayanaklarına ilişkin -örn., deneyim- sorulmuyor? Kant, sorusunu tam-kesin (exakt) bir bilimle -hatta bu anlamda tek bilimle- karşılamak için matematiği örnek aldı. Matematiğin bilgisinin kesinliği tartışılmaz (dayanağın ondalık sayı sistemi ya da başka bir sistem olması kesinlikte hiç fark etmez). Bu bilimin ilerlediği de tartışılmaz. Bu soru matematiğe yöneltilemez ama metafiziğe yöneltilir, çünkü metafizik şimdiye kadar hiç bilgi vermedi.

Olanak sorusu geleceğe ilişkinse, gerçek olana değil, henüz gerçek olmayana doğrultulur. Soru mevcut bir yapıya ilişkinse, nasıl olanaklı oldu, yani nasıl gerçek oldu şeklini alır. Yapının tarihsel oluşumu burada söz konusu olmadığından, soru, doğru mu eğri mi, şeklini alır. Metafiziğin bilgisi olanaklı mıdır sorusu hiç sorulmamıştı, ama yığınla

metafizik 'eser' ya ılmıştı. Şimdi bu eserler sınanacak.

Deneyii ı olanaklıysa, görünüşlerin sentetik birliğini kurmuş olacak. Görünüşlere ait kavramlar da b u senteze uygun düşecek. Bu olmazsa algılar darmadağınık kalır ve hiçbir şey bilinemez. Sei ıtetik birlik deneyimin olanağının koşuludur,- apriori, genel-geçer -kesin koşulu (B 195).

Bir cümle Kant'ın deneyim-nesne bağıntısını nasıl anladığını eksiksiz açıklar: "Deneyim olanağının koşulları aynı zamanda nesnelerin olanağının koşullarıdır ve bu nedenle sentetik apriori bir yargıda nesnel geçerlilikleri vardır" (A 158; B 197). Kara parçası göründü. Ayak basmak için nesnelerin bilince (artık bu terimi kullanabiliriz) uygun düşmesi gerektiği anlaşıldı. Alıntılanan cümlede "aynı zamanda" (zugleich) denilmesi karşılıklı bağ olarak okunursa (hem...hem), bilgi edinmede önceliği olan bilincin, uygulanacağı nesnenin algılanması olmazsa "boş" kalacağı ("algısız kavram boştur") daha iyi anlaşıldı. İlk okuyuşta bilmece gibi görünen cümlenin, ona varana kadar çözümlemenin yol alışı incelendiğinde, yalın bir sonuç olduğu da anlaşılır.

Kant'ın ulaştığı sonuç Ortaçağ felsefesinde bilgi ölçütü olarak yaygınca kabul edilen *adaequatio*/uygunluk savını andırıyor: *adaequatio rei et intellectus*. Fark, bilincin kendine özgü ilkesel kavramların içeriklerini nesnelere "yazdırma"sında (vorschreiben), böylece de onları olanaklı kılmasında ortaya çıkıyor. Gene böylece bilgi teorisi ontolojiye temel oluyor. Transendental felsefe yeni metafiziğin de öncüsü olacak, *empeiria*'dan kaynaklanmayan kavramlar (töz: kalıcılık, Descartes'ın yok edilemez balmumu örneğiyle gösterdiğinin Kant tarafından kısaca özetlenmesi; nedensel düşünme zorunluluğu: varolanın nedensiz varolamayacağı, varolmasının nedeni (nedenleri) olması zorunluluğu, vb.) her metafiziksel girişimin sentetik apriori yargılarla iş görmesini sağlayacaklardır.

İş "in concreto" görülmeli; görü olguyu kapsamalı. Kant bu terimi seyrek de olsa pek önemli bulduğu konularda kullanır. Onun bazı kalıplar -formlar- icat ettiği, bu kalıplara içerik katmayı açık bıraktığı söylenegelir. Bu yalapşap yorum *Pratik Aklın Kritiği*'ne de aktarılır. Oysa Kant o kitabında ahlak yasasının "in concreto" görülmesini ister. *Prolegomena*'nın eklerinde de açıklamada bulunur. Görü somutlaştırılırsa teoride kalmayacaktır. Max Scheler bile bunu gözden kaçırdı. Scheler Kant'ı "formalizm" ile itham ederken içerikli değer ethiğini öne çıkarmayı amaçlıyordu. Kant değer kavramını "kişiliğe saygı" (Würde) çerçevesinde ele almıştı. Bu kavram onun çözümlemelerinde dar kalmıştı ama böyle olması bile sonraki çağların 'humanitas' anlayışına büyük katkı sağladı. Ahlaki eyleme ilişkin "yapabileceğinin en iyisini yap" dileği (buyruk olarak anlaşılmamalı), eylemin içeriğinin sonsuz çeşitliliğinin kişiliğe saygıdan sapmaksızın bir ve aynı doğrultuda olduğunu belirtir.[3] Bu doğrultuyu tam karşılayacak bir terim yoktur. "Kategorik imperatif"

3 Scheler'in çığır açan kitabı, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Kant'ı keskin hedef almadan da yazılabilirdi, çünkü problematiğe bambaşka bir yönden girmişti. Onun teorisi Hartmann tarafından düzeltilmeseydi, birkaç dâhice görüşü dışında sistematiği ham kalırdı. Takiyettin Mengüşoğlu Kant ve Scheler'de İnsan Problemi'nde Kant'ı Scheler'in etkisinde eleştirdi (Scheler'i de insanı ontik iki parçaya böldüğü için eleştirdi) fakat sonraki yazılarında Scheler'e eleştirisi değişmezken, Kant'a eleştirisini formalizm bakımından değil, dualizm bakımından yöneltti. // Kant'a daha büyük haksızlık, onu 'uzlaştırıcı' olarak yorumlamaktır. Sanki Kant rationalizm ile

terimi, ahlak yasası doğrultusunda eyleyen her iradenin başka türlü eyleyemezliğinin dile getirilmesidir. İrade (Wille) ile keyfi irade (Willkür) arasındaki farkı burada irdelememize gerek yok.

Geçmişteki hesaplaşmalara bakışımızda, açıklığa kavuşturulması gereken bir konuya geldik. Eski metafizik nasıl bir sistemdi ki bunca eleştiriye hedef oldu? Kant'ın uzun yıllar boyunca Leibniz ve Wolff tarzı rationalist metafiziği derslerinde okuttuğunu biliyoruz. Okuturken de eleştiri noktaları saptadığını anlıyoruz. Fakat Leibniz'in *Monadoloji*'sine, Woff'un *Philosophia Prima sive Ontologia*'sına karşı somut bir eleştiriye rastlamıyoruz. Ortaçağdan da örnek bir yazı ele almıyor; tutumları eleştiriyor. Bakışı metafizik tarihini kapsar. Daha çok zamanındaki anlayışa itirazları olması da güncel eğilimlere ilgisinden ötürüdür. Tarihten bakışını Heimsoeth şöyle özetler: "Kant'ın göz önünde bulundurduğu metafizik, Descartes'la başlayan, gelenek halinde Spinoza, Leibniz, Wolff ve öğrencilerinde sürdürülen rationalizmin varlık teorisidir."4

II

Kant'ın bilgi anlayışını kısaca 'öznenin nesneye yüklemlerini yazdırması' olarak açıklayabiliriz. Yazdırılan yüklemler, öznece önceden bilinen, kendisinde zaten bulunan kavramlardan hem fazladır hem de kesinlikleri vardır. Bu yüklemler sentetik apriori yargılardır. Gördüğümüz gibi Hume apioriyi atmış, sentetiği bırakmıştı. Leibniz ise hakikati apriorilik ile eşdeğer tutarak matematiksel kesinliği felsefeye taşımıştı. *Preadicatum inest subjecto* savı analitik aprioriyi yüceltmişti. Kant iki cephede çarpıştı: anti-apriorizme karşı ve apriorizme karşı.

Sonraki düşünürler Kant'ın teorisini Copernicusçu Devrim diye adlandırdılar. Kant'ın kendisi devrim kavramını kullanmadı. Copernicusçu yahut Copernicusça kelimelerini de kullanmadı. Alçakgönüllü bir benzetme yaptı. Deyişi şöyledir: "Burada söylenenlerin Copernicus'un ilk düşüncelerine yakınlığı vardır. O, bütün yıldızlar kümesinin seyircinin etrafında döndüğünü kabul ettiği takdirde gök cisimlerinin hareketlerini açıklayışında fazla yol alamayacağını anladıktan sonra seyirciyi döndürse ve buna karşı da yıldızları durağan bıraksa daha başarılı olup olmayacağını denemeye girişti. Metafizikte de şimdi, nesnelerin görüsünü neyin karşıladığı benzer tarzda araştırılabilir." (5) Kant'ın anlatımı rahat ama okuma sorunları getiriyor. Bir bilim kişisinin böyle düşünmeyeceği belli. 'Bir de tersini deneyeyim, bakalım ne olacak' gibi bir düşünce bilgin için ciddi değildir; o zaten düşünmüştür ve şimdi sav öne sürmektedir. Kant kendi bilgi anlayışı için 'tersini bir deneyeyim dedim' gibisinden konuşmakla beraber yeni görüşünü öne sürmek için en az on yıl hazırlık çalışması yapmıştır. Bunu parmağa dolamaya gerek yok.

---

empirizmi uzlaştırmış! Oysa onların hareket noktaları bakımından ikisine de karşı çıkmış ama ikisinden de işleyeceği görüşler almıştır. Felsefi hesaplaşma ancak böyle olur. Bu çalışmamızda Kant'ın tutumu zaten belirgindir. Bu nedenle bir dipnotta söz etmek yeterlidir.

4 (4) Heinz Heimsoeth, Kant'ın Felsefesi, s. 64.

5) "Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Copernikus bewandt, der, nachdem es mit den Erklaerungen der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuchauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschaaung der Gegenstaende betrifft, es auch aehnliche Weise versuchen." B XVI-B XVII.

Bilgi teorisinde, metafizikte Copernicusça devrim oluyor, ama nasıl? Kant'ın merkeze koyduğu nedir ve etrafında dönen seyirci kimin/neyin öznesidir? Bu konuda çok yazıldı; yorumdan öteye geçilmedi. Açıklama için başka sorular katmak gerekiyor. Kant görü ile görü nesnesinden söz etti. Görü (ya da kavrayış) merkezde olmalı; aksi halde çözümleme ontolojik olur ve Kant'a göre bu devrim değil, geriye dönüştür. Fakat görü, astronomik güneş, merkezdeyse, transendental özne merkezde olamaz. Dönen özne döndüğü için sabit değil, dünya da sabit değil. Eğer dönen özne empirik ise, etrafında döndüğü transendental özne olmalı. O zaman bu özne güneş olur ama tanımı değişir: tüm empirik özneleri birleştiren, ayrıca onlara dünyaya nasıl bakacaklarını öğreten, onların da katıldığı üst özne. Tek tek empirik özneler sentetik aprioriyi aşkın özne sayesinde kavrarlar. Buraya kadar makul, fakat aşkın öznenin sabitliği sorun çıkarıyor. Dönerek seyreden kendisi değilse, yeni güneş sisteminin farkına varan da kendisi değildir. Onun farkına empirik özne varır, çünkü güneşi gündüz gören, gece görmeyen odur. Eğer pek farklı bir yorumla, Kant'ın benzetmesinin yeni astronomik sistemle ilgisi olmadığı, sadece önemi bir öğeden diğer öğeye kaydırdığı (nesneden özneye) söylenirse, yıldızları sabit bırakıp dünyayı döndürmenin önemi kalmaz. Aslında ne güneş ne de yıldızlar sabittir, evrende böyle cisimler görülmemiştir; sopsoğuk cüce yıldız bile tam durağan değil. Ama sorunu çağımızın bilim düzeyine çekmeden düşünürsek, Kant'ın yaptığının Copernicusça dönüşüme değil de Newtoncu yasa koyuşa benzetilmesi daha yerinde olur gibi görünüyor. Kant'ın teorisine bir karşı-devrim teorisi de denebilir (6). Kant-Laplace teorisi olarak bilinen teori Copernicus doğrultusundadır, ama bilgi teorisi o doğrultuda değildir. Copernicus yeni teoriyi objektif yönelme sayesinde kurdu. Bu demektir ki, astronomik belirlenim nesneden geldi. Kant da dünyanın oluşumuna ilişkin teorisini aynı tavırla kazandı. Ontolojik tavırla çelişen herhangi başka bir tavır zaten hiçbir buluş yapamaz; inanç önermeleri içinde dolaşır durur. Kant doğanın yapısını değil, onun yasalarının bilgisini insan aklının düzenlediğini öne sürdü. Fakat yapının kendisinden edinilmeyen yasalar, uygun düşseler bile, akıl tarafından düzenlenemez.

(6) Örneği: Antony Flew, A Dictionary of Philosophy, 1979. Flew bu terimi kullanıyor. Bir iddiada bulunmuyor; söylenegelenin tersinden de söylenebileceğini belirtiyor. Fakat bu da sorunu çıkmaza sokar.

Kant'ın yasa yazdırıcı aşkın öznesi, özne olarak kaldıkça, Protagorasçı homo mensura teorisiyle, uzaktan da olsa, ister istemez bağ kurar. O zaman da bu özne, ne kadar üstte olursa olsun, güneşin etrafında değil, kendi etrafında döner.

Copernicus Antikçağ astronomisi hakkında bilgisi olmadan, yani öncülerini bilmeden de buluşunu yapabilirdi. Ama büyük olasılıkla biliyordu. Samos'lu Aristarhos'un güneş merkezli astronomisini duymamış olamaz. Belki filozof Anaxagoras'ın evren tasarımını da biliyordu, bu da güneş merkezli. Bilim tarihinde yapayalnız değildi, ama öyle olsaydı bile buluşunu yapacaktı, çünkü gerçeği bir kez kavramıştı ve çünkü gerçeklik onu yakalamıştı ve bundan kurtuluş artık yoktu. Hayatlarını bilime adayanlar için başka seçenek kalmaz.

Kant'da apriori sorununu iki farklı yönden alarak incelemek istiyoruz. Birincisi bilgide nerede, ne bakımdan, nasıl olumsuzlandığı; ikincisi, ethikte etkisinin nasıl olumlandığı ve bağlayıcılığı. Birincisi, antinomiler konusuna, ikincisi salt pratik aklın özgürlük postulatı konusuna girmekle açıklanmaya çalışılacaktır.

Antinomiler ve Apriori. Dört antinomiden ilk ikisi doğa bilgisine ilişkindir. Kant bunları matematiksel antinomiler diye adlandırır. Her birinde matematiksel fiziğin doğa üzerine birbirini değilleyen iki yargısını ortaya koyar. Bunların eşit güçte savunulabileceğini, bu nedenle çelişik olacaklarını, herhangi birinin doğruluğunun gösterilemeyeceğini/ kanıtlanamayacağını belirtir. Felsefi literatürde 'Dünya' kavramıyla, gezegenimiz özellikle kastedilmiyorsa -ki çoğu kez kastedilmez- Evren anlamındadır. Kant şöyle ifade eder:

Antinomi - Tez: Dünyanın zamanda bir başlangıcı vardır ve mekân bakımından da sınırlıdır.

Anti-tez: Dünyanın başlangıcı yoktur ve mekânda sınırları yoktur; hem zaman hem mekân bakımından sonsuzdur.

Antinomi - Tez: Dünyadaki her bileşik töz basit parçalardan oluşmuştur ve hiçbir yerde basitten yahut basitin bileşiğinden başka bir şey varolmaz.

Anti-tez: Dünyada hiçbir bileşik şey basit parçalardan oluşmamıştır ve dünyanın hiçbir yerinde herhangi basit bir şey yoktur.

Bizim nitelememizce, hakikat ölçütünün kaybolduğu bu iki antinomi halistir. Halis-yapay ayrımı yalnızca antinomi karakterindeki yargılara değil, çözümsüzlük tortusu bırakan ama gene de işlenebilen sorunlar ile çözüm tortusu bıraktığı sanılan, işlenemez olan bütün sorunlara uygulanabilir. Metafizik kavramının doğru tanımına başka yoldan ulaşılamaz.

Birinci antinomiyi dördüncü antinomiyle birlikte düşüneceğiz, çünkü içiçe geçtikleri kanısındayız. Dünyanın başlangıcı sorunu bir başlatıcı güçten ayrı tutulamaz. İkinci antinomi bu çalışmada ele alınan sorunlar kümesinden oldukça uzaktır; fiziğin ontolojisini ilgilendirir. Bu nedenle o konuya girmeyeceğiz.

Kant'ın terimleriyle düşünürsek, antinomilerin her yargısı kendisinin sentetik apriori yargı olduğunu ileri sürer. Analitik apriori değildirler, çünkü bilgiyi genişlettikleri iddiasındadırlar ve çünkü yüklemlerinde söylenen, öznelerinde önceden bulunmaz, fazlalıkları vardır; yüklem 'inest subjecto' olamaz.

Tez-antitez formundaki antinomilerin sentezi yapılabilseydi, sorun aşılmış olurdu.

Çağdaş fizikte ışığın özü (temel yapısı) üzerine antinomik olan tanecik ve dalga teorileri birleşik teoriyle (unified theory) aşılmaya çalışılmıştır. Kant'ın, sentezi yapılamayan karşıtlara 'dialektik' terimini uygulaması bir olumsuzluk durumunu belirtir. Bu, formal çelişki (çelişmezlik) ilkesi dayanağında bir olumsuzlamadır. Bu ilke bilimsel düşünüşün her alanında geçerlidir. Günlük dildeki ayırım 'evet', 'hayır' kelimeleriyledir, bilgisayar dilinde 1 ve 0. Bu tam-ayrım (disjunktion)) yapılmazsa, hiçbir konuda karar alınamaz. Bununla beraber, Z1 (önceki zaman) konumunda evetlenen bir nicelik yahut nitelik, Z2 (sonraki zaman) konumunda farklılaşmış hatta yitmiş olabilir; bu dönüşüm günlük dilde 'aynı zamanda' diyebileceğimiz hızda da olabilir, bir kâğıdın yanarken hem kâğıt hem kül olması gibi (7). Sadece bu ikisi değil, analitik-sentetik, nedensel-ereksel, tümeldengelimli-tümelevarımlı düşünüşler de bilincin farklı yönleridir.

(7) Bu iki düşünüş tarzının hangisinin kapsamı daha geniş ve diğerini içine aldığı sorunu 1960'lı yıllardan itibaren Sovyet filozoflarınca 15 yıl tartışıldı. Formal mantık diyalektik mantığın 'daha geniş' alanı içine yerleştiriliyor, işlevi daraltılıyordu. Donuk karşıtlar üzerine kurulduğu sanılan metafiziğin aracı olarak da formal mantık suçlanıyordu. Plehanov kaynaklı ve Lenin'in de desteklediği bu anlayış ağır basıyordu. Matematiksel mantığın ve sembolik mantığın ciddi uğraşlar olduğu anlaşıldığında bu tartışma gereksizleşti.
Gerçekten de formal ve diyalektik düşünüşler bilincin varlığa farklı uzanışlarıdır. Kant'ın verdiği anlamda antinominin ancak ve ancak bir yanı (ya tez ya da anti-tez) doğrulandığında, o yargının antinomik karakteri ortadan kalkar ve aprioriliği sorunu gündeme gelir. Üçüncü şıkkın olabilirliğine ilişkin hiçbir ipucu bulunmadıkça ne tez ne de anti-tez bilimsel nitelikli yargılara dâhil edilebilir.

Apriori deyişlerin kesintiye uğradığı ya da zayıfladığı alanlar vardır. Kesintiye uğraması doğada, özellikle canlı doğada yeni bir yapının ortaya çıktığı andır. Yeni yapı birdenbire ve yoktan varolmaz; onda eskisinin izleri ve devamı gözlenebilir fakat yeni yapının şöyle ya da böyle olacağına dair hiçbir ilkemiz yoktur ve olamaz. Kısaca, doğanın daha ne çeşit yapılar üreteceğini önceden söyleyebilecek ufacık bir tutamağımız dahi yoktur. Günümüzde genetik bilimi türlerin oluşumu olgusuna derinliğine girdi fakat yalnız deneyim değil, bilim ilkeleri bile, yazımızın başında Kant dayanağında belirtmiş olduğumuz cümleyi kısmen tekrarlarsak, olgunun "başka türlü olamayacağını gösteremez". Ekleyelim: empirik alanda başka türlü olabilirlik doğanın hakkını yarım ağızla verir, çünkü beliren yeni yapının başka türlü olamazlığını söyleyemez. Önemli olan, bu konuda başka türlü olamazlığın hiçbir dayanak bulamamasıdır. Olanaksızlığı ve zorunsuzluğu bilmek önemlidir. Fil türünün atası mamut türüdür fakat atasının soyu tükenirken filin ortaya çıkmasında hiçbir zorunluluk yoktu. Başka bir canlı yapı ortaya çıkabilirdi yahut hiç çıkmayabilirdi. Kant'dan önce hiçbir filozof (ya da bilgin) bu konuya ciddiyetle girmedi; belki de nedenlerin bilinemezliğine anlam veremedi. Oysa doğa insanın anlam vermesine muhtaç değildir. Kant başka terimler kullansa bile bu konuda halis metafizik (hiçbir zaman cevap verilemeyecek) bir sorunu ortaya koymuştur. Ona 'bilinemezci' (agnostik) diyenler asıl soruna giremediler.
Salt Aklın Kritiği'inde "salt anlama yetisi kavramlarının türetimi (deduktion)" bahsinde

"meydana gelme" (Erzeugung) konusunda söyledikleri felsefi bilgiyi ilerleten olağanüstü bir katkıdır. Şöyle der: "Bir şeyin genellikle nasıl değişebileceği, bir zaman noktasındaki bir durumu başka bir zaman noktasındaki karşıt bir durumun nasıl izleyebileceği: bizim buna dair en küçük bir apriori kavramımız yoktur". Burada "kendi başına şeyler" in nasıllığının bilinemezliği değil, doğanın oluşturucu dinamiğinin temel nedeninin, bu dinamiğin sınırları olup olmadığının, yapı çeşitlenmelerinin durağanlaşıp durağanlaşmayacağının genelgeçer bir ilkesinin olup olmadığının bilinemezliği söz konusudur.

Apriori deyişlerin zayıfladığı, genellemelerin kesin-ilkesel olamadığı alanlar vardır. Tipik örneği tarihtir. Çağlar boyunca benzeşen tarihsel olaylardan kalkarak apriori ilkesel sonuçlara gidilemediği gibi, benzerliğin geleceğe dair olası kestirimlere elvermediği de söylenemez. Öndeyişler (bilim felsefesine yerleşik terim 'prediction') doğabilimlerinde apriori genelliklere ulaşabiliyor, tarih bilimlerindeyse olası genelliklere. Olası genelliklerden bir tarih felsefesine geçiş olanağı ayrı bir sorundur; buna burada girmemize gerek yok. Belirtmek istediğimiz, tarih alanında zayıflayan apriori genelliğin (bunun için daha iyi bir terim bulunabilir) tarihin bir bilim olduğunu söyleyebilmek için tek dayanak olduğudur. Hatta yüksek matematikteki apriori olasılıklar (a priori probabilities) tarihte eğik bir yansıma bulabilir.

Sorunu genel ontoloji içinde düşünürsek, kapsayıcı önemini görebiliriz. Kant'ın 'salt aklın mimarisi'ni (arkitektonik) açıklarken yer yer kullandığı 'şema', 'şematizm' kavramlarını onun tüm bilgi anlayışına yayarak 'kalıpçılık' olarak yorumlanması, doğabilimlerine bakışına olduğu kadar ethiğine de haksızlıktır. Kant doğabilimsel araştırmaların kapalı ucu olamayacağını, 'değişme ve yeniliğin belirişi' üzerine düşüncesinde açık kılar ve onun ontolojisine buradan girilebilir. Varolanların şimdi-burada saptanan özelliklerinin gelecekte değişip değişmeyeceği değil, değişeceği ama alacakları biçimler ve farklı özellikler hakkında şimdiden hiçbir şey söylenemeyeceği onun tüm bilimlere yol yordam gösteren, bilmenin bitimsiz akışına dikkat çeken düşüncelerinden birisidir. Edebileceğimiz tek söz, bilimlerin çalışmasının gelecekte ne gibi yeni apriori yargılara ulaşacağını bilemeyeceğimizdir. Bu da geleceğe ilişkin bir ön kavrayıştır ve bilimlerin sınırlarını işaretler; olumsuzlamanın da bir katkı olabileceğini hatırlatır. Bu durum, uzay aracını Mars'a indiren apriorilikten hiçbir şey eksiltmez. Saptanmış apriori, tarihsel uzantısında henüz bilinmeyenin yolunu kesmez; tersine, yolu daha geniş bilebilirliğe hazırlar.

Yazdırma ve Yazdıran. Doğaya ilke yazdırma konusuna bir daha bakalım. Elbette bununla deney yönlendirme, yöntem verme, malzeme getirme, formül öğretme gibi fiziğin kendine özgü olguları kastedilmiyor; kastedilseydi, fiziğin yerine spekülatif doğa felsefesini geçirme saçmalığına düşülmüş olurdu. Kastedilen, bir fizik bilimi kurma 'olanağı'nın anlama yetisindeki yapılar tarafından sağlandığıdır. İtiraz ancak buna olabilir. Başlıca soru, "anlama yetisi bu yapıya nasıl ulaştı?" sorusudur. Bu soru genelde doğal evrime, özelde insanın evrimine girmeksizin doğru cevaplandırılamaz. İnsan, anlama yetisindeki 'yeti'leri yaklaşık 4,5 milyon yıllık evrimi sürecinde kazandı. Anlama yetisinin evrime ilke yazdırdığı savı ne kadar aykırıysa, doğanın hareketini düzenleyen ilkelerin kavranış olanağını bu yetinin 'önceden' sağlamış olduğu savı da o kadar aykırıdır. 'Olanak sağlamak' ifadesi bir

çeşit özneyi öncelemekten kurtulamaz, çünkü özne doğayla etkileşimin dışına çıkarılıyor ve kendisi kendisine olanak sağlamış oluyor. Gene de, bir teoriye can simidi atarcasına değil de, teorinin hakkını verircesine davranırsak, deneyim olanağının koşullarıyla nesnelerin olanağının koşullarının aynılığının gnosioloji-ontoloji kopukluğuna yol açmadığını söyleyebiliriz.

Kant'ın 'geliştiren doğa' anlayışını 70 yıl sonraki evrim anlayışının (Darwin 1859) öncüsü saydıracak deyişleri vardır. Gerçi onunki hala felsefi içerikli bir anlayıştır ama açılımları evrimbilimle buluşur. İnsan olaylarının da doğa yasaları altında olup bittiği, doğanın insan için gelecek tasarladığı (gerçekleştirmeyi insana bıraktığı), doğanın insanı antagonist yapıda yarattığı ama bunun yıkıcılığını aşmasını da istediği, özellikle bir yazısında peşpeşe söylenir (8).

Birinci kritikte doğa-insan bağıntısına ilişkin düşünceler bulunmamakla beraber, kitabın ilk baskısından üç yıl sonra filozofun insanı oluşturan kaynak olarak doğaya döndüğünü, bundan üç yıl sonra da ikinci baskıda gene 'kurucu özne'ye döndüğünü söylemek, bir sistem değil, bir problem düşünürü olan filozofu anlamamış olmaktır. Doğa-insan bağına gnosiolojik bakışla antropolojik bakışlar arasında, sorunlar gereği farklar olması olağandır.

(8)"Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Bir Tarih Düşüncesi (İdesi)", 1784.

Dördüncü Antinominin Yanlış Konumlanması. Tanrının varlığının zorunlu olup olmadığına ilişkin dördüncü antinominin yeri bilgi teorisi içinde değildir (ne de İngilizce felsefede bilgi felsefesinden ayrı tutulan zihin felsefesi içindedir). Bu antinominin yeri felsefi antropoloji içindedir, çünkü yalnızca insan zihninin işleyişle değil, insanın temel bir varoluş koşulu olan inanma ile ilgilidir. Kant zorunlu varlık konusunu transendent ideler başlığı altında inceleyebilirdi fakat böyle bir inceleme antinomi konusu olmayacak, aşkın tasavvurların -aşmacaların- insan hayatındaki anlam ve işlevlerinin gösterildiği bir uğraş olacaktı. Sonunda, bütün tanrıların insan yaratmaları oldukları anlaşılacaktı. O çağda felsefe bunu başarmaktan çok uzaktı. Kant dördüncü antinomiyi şöyle ifade eder:

Tez: Mutlak zorunlu varlık, dünyaya, ya onun kısmı ya da nedeni olarak, aittir. Anti-tez: Mutlak zorunlu bir varlık dünyada hiçbir yerde yoktur, ne de dünyanın dışında onun nedeni olarak varolur.

Pek alışık olmadığımız şekilde ifade edilmekle beraber anlaşılamayacak bir dilde değil. Bu antinomide ne tez ne de anti-tez bilgi konusu olabilir. 'Zorunlu varlık' kavramının bilimde ve felsefede yeri yoktur ve olamaz. Bu kavram bizim sınıflandırmamızda yapay, kurgusal ve yalnız insan zihninin 'aşmaca inançlar' köşesine sıkışmış bir kavramdır. Aşmaca inançlar -'ölümsüz ruh', 'öte dünya' gibi- işlenemez metafiziğin alanında yer alırlar, çünkü en küçük bir araştırma bilinci uyandıracak bir bağlantı gösteremezler. İnanmanın bu tür kavramları niçin, hangi kaygılarla oluşturduğu sorusu ancak felsefi antropoloji tarafından cevaplandırılabilir.

Kant'ın bunu gerçekliğe ilişkin bir antinomi saymasının gene de büyük önemi vardır;

çünkü Ortaçağlardan sarkıp gelen, Descartes'ın bile bir bacağını daldırdığı ve "...o halde tanrı vardır" dediği çıkarım türünün çürüklüğünü gösterdi. Anti-tez Herakleitosçu 'kosmos' anlayışına geri gider. Tezin tüm varyantları Hıristiyan teolojisinden kaynaklanır. Hepsinin yapay olduğu halis bir dindar için apaçıktır; çünkü halis bir dindarın tanrısı kendi vicdanının sesidir, ispat gerektirmez. Hıristiyan teolojisinin bu köklü önyargısı, paradoksal tarzda, felsefi tartışmaya, mantığın bilim olarak gelişimine, hatta matematiğe ivme kazandırmıştır (9).

(9) Çukurova Üniversitesinde beraber görevde bulunduğumuz yıllarda (1990-94) bu konularda beni aydınlatan Prof. Dr. Wilfried Buch'u saygıyla anıyorum.

Örneği, ruh cisimsizse, gideceği yer de cisimsiz olmalı. Cisimsiz olan yanamaz. O halde cehennem azabı çekmek için ateş yakılmış, alev almış bir yere gerek yok. Ruhun cismi yoksa alev onu yakamaz, çünkü cisim ancak başka bir cismi etkileyebilir. Ruh cisimsizse, o hava değildir. O halde ruh nefes de değildir (İbranice 'nefeş' hem nefes hem solunan hava). Ama ruh bir yerden başka bir yere gittiğine göre, salt bir nitelikten ibaret de olamaz; nicelikle beraber düşünülebilirse, beden öldüğünde ruhun da ölmesi, en azından çözülüp dağılması lazım. Eğer ruh hava gibi görülemeyen, algıya verilemeyen bir yapıdaysa, matematiksel kavranabilmesi ve sayılabilmesi lazım. Sayılabilen her şey mekândadır, yer kaplar. Ruhlar cehenneme veya cennete geliyorsa ve cennetle cehennem sınırlı mekânlarsa, ruhların günün birinde her ikisinden de taşmaları lazım. Sevaplar ve günahlar sayılabilip tartılabildiklerine göre, onların taşıyıcıları olan ruhlar da sayılıp tartılabilir olmalı vb.
Eğer dördüncü antinominin anti-tezinde söylendiği gibi, evrenin başlangıcı ve sonu (hem zamanda hem mekânda) yok ise, dolayısıyla da yaratan ve başlatan zorunlu bir varlık yok ise, başlamadan nasıl varoldu? Evrende başlamadan varolan bir yapı var mıdır, olabilir mi? Eğer yoksa ve olamazsa, onun dışında ve ondan önce varolan bir şey ya da kuvvet onu başlatmış olmalı. Fakat böyle bir kuvvetin kendisinin başlangıçsız ve 'hep var' olduğu söylenirse, önce onun kendisini yaratmış olması gerekir; bu çelişkilidir ve karşıt tezi haklı çıkarır.

Böylece, tez ve anti-tez birbirini sürekli saçmalığa indirger (reductio ad absurdum) ve ileriye bir adım bile atılamaz. Kant yukarıda verdiğimiz çeşitten hiçbir somut örnek vermedi. Nedensellik üzerine teorik düzeyde konuştu. Antinomilerin çekirdek kavramlarına 'kavram' demedi, 'ide' dedi. Şunu tekrarlayalım: Ethik, ideler alanındadır ama idelerin somutlaştırılmaları ('in concreto' gösterilmeleri) gerekir. Özgürlük bir idedir, ispat gerektirmeyen bir gerçekliktir, aklın bir olaydır ('factum'). Özgürlüğe bağlanmak onun kendine özgü nedenselliğinden dolayıdır, fiziksel doğadaki nedensellikten dolayı değildir. O halde:

Tez: Doğa yasalarına uygun nedensellik, dünyadaki görünüşlerin birinin ve hepsinin türetilebileceği yegâne nedensellik (çeşidi) değildir. Bu görünüşleri açıklamak için başka bir nedenselliği, özgürlüğün nedenselliğini varsaymak zorunludur.
Anti-tez: Özgürlük yoktur; dünyada her şey sadece doğa yasaları uyarınca olur.

Tezde 'özgürlüğün nedenselliğini varsaymak (kabullenmek)' deyişi, hem ethikte aprioriliğin de başka türden olduğunu ima eder hem de 'ide'nin zorunlu bir varsayım olduğunu. İkincisi 'zorlama' olarak anlaşılmamalıdır; bizi 'evet öyle ve başka türlü değil' demeye götüren bir nedensellik olarak anlaşılmalıdır ve böyle olmazsa ethikte tek bir söz dahi söylenemez (10).

Kant'ı okuyuşta onun doğa bilgisindeki apriorilik (apriorizm değil) üzerine düşünceleri ne denli öğreticiyse, ethiğindeki apriorilik o denli derinden kavratıcıdır. Ethik tarihi bakımından düşündürücü konu, sonraki ethik teorilerin -içerikli değer ethiği hariç- değerlere duyarlılık üzerine hiçbir şey söylemeyişleridir,- utilitarist, pragmatist, existentialist, iletişimsel vb. teoriler. Bunların her biri ethiğin temel kavram örgüsünü söküp başka alanlara -toplumbilime, siyaset bilime, siyasal iktisada ya da biyolojiye, psikolojiye- bağlama çabasına girdiler. Hepsinin ortak yanılgısı, kişilik sorununu toplumsal bireyliğe indirgemek, kişi onurunun evrenselliğini kenara iterek özgürleştirici sandıkları göreli ya da değişken-öznel değerlere bağlamaktı. Evrenselliği hukuka yaslatarak haklar sorununa indirgemek de bu tutumun çabası ve cabası oldu. Eğer ethik dışı kavramlar ethiğe taşınırsa (şimdilerde revaçtaki örneği 'consensus'), yalnız kişi kişiye ilişkide yalınlığı görülebilen değerler bulanıklaşır. Sonrası bulanık suda avlanmaktır.

(10) Bu sorunlara daha ayrıntılı girmek isteyenler şu üç yazıma bakabilirler: 1." Ontoloji ve Teleoloji" (iç.: İnsan Felsefesi Çalışmaları, 1988; 2." Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirmesi" (iç.: Felsefe ve Güncellik, 2005) ; 3. İnanmanın Felsefesi-Özebakışçı Bir Giriş (2012) içinde yerüstü ve yeryüzü aşmacaları kısımları.

Kant Ethiğinin Çekirdek Kavramı: Obligatio. Birinci kritikte özgürlük konusu antinomik işlendi; kesin çözümü ikinci kritiğe bırakıldı. Birinci kritikteki anlatıma 'negatif özgürlük', ikinci kritiktekine 'pozitif özgürlük' denir. Negatif, çünkü doğal nedensellikte özgürlüğün yeri yok ve belirlenimsiz kalıyor. Pozitif, çünkü özgürlüğün başka tür nedenselliğe sahip olduğu gösteriliyor.

Antinomik konumunda karşıt savlar ayrıntılı bir şekilde ispat edilmişlerdi; her birinin ispatı (Beweis) yapılmıştı. Aklın 'kendiliğinden etkin olan' özgürlüğü (Spontanitaet der Vernunft) ispat gerektirmedi; onlar ahlak yasalarıydı, eylem postulatlarıydı. Ethiğin neden 'pratik felsefe' olduğu Grekçe felsefeden çağlar sonra yeniden anlaşılır kılınmıştı. Ethikte çığır açan iki kitap, Ahlak Metafiziğine Temel Koyuş ile Pratik Aklın Kritiği kavram dokusunun bütünlüğünü anlama bakımından iç içe okunabilir. Batı dillerinde bu dokuyu yetkince, tüm ayrıntısıyla tanıtan kitaplar yazılmıştır. İngilizce felsefede Abbott, Paton, Ross, Benett ve yakın zamanda Jens Timmermann öne çıkardığımız araştırmacılardır. Almanca felsefede "Kant Studien" dergisindeki yazılardan başka her kuşaktan Kant uzmanlarının yazıları vardır. Bugün de tükenmez bir maden cevheri gibi işlenmektedir. Bizim burada söyleyeceğimiz birkaç söz, çözümlemeye uzaktan bir katkı olabilir.

Kant ethiğinin kavramlarını ve bunların anlamlarını, bilindiklerini düşünerek,

tanımlamaya girişmeyeceğiz. Başlıcalarını ortaya koyup neden salt apriori olduklarını belirtmeye çalışacağız. Üçü ile yetinelim: koşulsuz iyi isteme, ahlak yasası ve ödev, kategorik buyruk. Üçünün de içinden geçen fiil gereklik kipindedir: 'olması gerek' (Sollen). Eğer anlatımda 'dır', 'değildir' geçiyorsa, bunlar doğabilimin haber kipindeki 'dır', 'değildir' saptamalarına benzemezler; aklın talep ettiği ve gereklik kipine dahil edilecek saptamalardır. Bu üç kavram öylesine iç içe geçmiştir ki, hangisinden başlansa diğer ikisi hemen görünür. İyi isteme olmaksızın ahlak yasası düşünülemez ve yasa kategorik anlatımda olmadıkça ethik dışı kalır. Bu bize ethik ile ahlak arasındaki farkı hatırlatır. Eğer ahlak terimi tek olarak kullanılıyorsa, ahlak felsefesinin kastedildiği unutulmamalıdır. Bunun dışındaki ahlak çoğuldur: ahlaklar. Çoğuldaki ahlak değişkendir, zaman-mekân ve koşullar ile sınırlıdır, hepsi görelidir ve geçicidir (toplumsal, siyasal, vb. çoğalan değişken koşullar). Bütün din ahlaklarının bu türden oldukları bellidir. Bunu anlamak özel bir felsefi çaba gerektirmez; efsaneyle bulandırılmamış gerçek tarih din ahlaklarının evrensellik iddiasının neden başarısız kaldığını gösterir.

Kant doğa bilgisiyle ahlak bilgisi arasındaki derin uçurumun doldurulamazlığını gördüğü için iki tür nedensellik olduğunu ileri sürdü. Aklın kendine özgü nedenselliği kişi özgürlüğünün gerçekleşmesini amaçlar. Özgürlük bağlanmadır,-bir başkasının kişiliğinde tüm insanlığa bağlanma. Bağlanan kişiyi hiçbir dışsal koşul vazgeçiremez. Bağlanmanın psikolojik etkenlerle de ilgisi yoktur; bu etkenler, toplumsal etkenler gibi, empirik incelenebilir fakat bu çeşit incelemeler bağlanmanın özünü açıklamaya yetmez.

Bu söylenenlerin teoride kalmadığı, günlük işlerin ve ilişkilerin en küçüğünden insanlığı ilgilendiren büyük ölçeğine kadar (örneği, bir iş akdinde sözünde durmamaktan savaşa kadar) pratikte gösterilebileceği kuşku götürmez. İnsan hayatının her anında, her yerinde, her koşulda insanlığa örnek eylemler vardır ve bunlar hiç de istisnai değildir (11).

İyi(yi) istemenin, sonucu ne olursa olsun iyi olduğu; ödevin, işleri düzenleyici kuralların ötesinde 'kişi onuruna' bağlılık olduğu; bu doğrultuda koşulsuz eylemin, sadece koşullu eylemin geçersizleştiği yerde değil, her zaman genelgeçer olduğu, apriori ilkelerle dile getirilen olgulardır. Burada, bir öneri olarak, tüm kavrayışların içinden geçen çekirdek bir kavramın bulunduğunu/bulunabileceğini söylemek istiyoruz. Bu kavram obligatio'dur. Latince birinci tekil şahıstaki fiil 'zorundayım' ('mecburum'), 'yapmalıyım' anlamındadır. Değer çatışmaları durumunda çözüm için 'en üstün değer'e işaret eden bir kavramdır. Ethik'de geride duran bir kavram olarak kalması, hukukun 'yükümlülük' kavramını da karşılamasındandır. Değere bağlanma ile hukuksal yükümlülük üstlenme arasında dağlar kadar fark vardır. İkincisi birincisinin altına konulduğunda belki ahlaki bir anlam kazanabilir fakat gerçeklikte hep bunun tersi olmuştur. Hukuk ne kadar uğraşırsa uğraşsın, kendi terimleri içinde kaldıkça, bir insanın sırf insan olduğu için kişi değeri taşıdığını anlayamaz. İnsan hakları uğruna kurulan mahkemeler haklı ile haksızı ayırt edebilmek için kullandıkları dilin dışına çıkmalıdırlar; bu olanaklıdır ama hukuku bu amaçla budayacak bir girişim hiç olmamıştır.

(11) Konuyla daha yakından ilgilenmek isteyenler şu yazımıza bakabilirler:"Ahlak

Örneği",1983, iç.: İnsan Felsefesi Çalışmaları, 1998.

O halde bağlanmayı bir daha niteleyelim: dıştaki koşullar ne olursa olsun, içten bağlanma. Kötürüm bağları elemek için bütün önyargılar aşılmalıdır; soy, din, töre, devlet, tarih bağlayıcı olamazlar. İçten bağlanma, bağlanan kişiden başka hiç kimsenin sonuna kadar bilemeyeceği bir durumdur. Başkası güven duyabilir fakat bağlananın eyleminin ne tür bir niyetle (iyiyi istemeyle) olduğunu sonuna kadar bilemeyeceğinden, kendisinin bağlanmasını da bir başkası sonuna kadar bilemeyeceğinden, kişi, eyleminin hesabını yalnızca kendisine verir. Bağlanan her kişi bu nedenle de kararında özgürdür. Böyle bir durumda hukukun söz söyleme aczi belli oluyor. Hukuk sosyolojik bakımdan da aciz kalır; ceza kanununu ne kadar ağırlaştırırsa ağırlaştırsın törelerin yaptırım gücü karşısında zayıf kalır, çünkü birey öncelikle toplumun bireyidir, sonralıkla devletin yurttaşı.

Ethik'deki aprioriliğin bilgi felsefesindekine hiç benzemediğini anlamaya başlıyoruz. Bilgide yoğun tartışma olmuştu; ethikte her şey ortada. Bilgide bazı eleştirel tutum alışlarımız olmuştu. Fakat sorun artık özne-nesne sorunu değil; özneler-arası uzlaşım sorunu hiç değil; 'yasa yazdırma'dan da söz edilmiyor, 'bağlanma'dan söz ediliyor.

Son onyıllarda Kant'a eleştiri hep kolaycı felsefeler tarafından yapılmıştır. Bunların cins ismi postmodernizmdir. Hücumların hedefindeki kavram akıldır. Aklı ve Aydınlanmayı despotlar olarak ilan edip küçük anlatılarını -ne olduklarını kendilerinin de açıkça söyleyemediği ama akıldışı olduklarını da kabul etmedikleri- suçlayıcı dilli bir 'küçük söylem-küçük çıkarım' dizisi halinde yazarlar. Suçlamaları daima kaygandır; birilerinin yazdıklarını ad ve kaynak vermeden parçalara ayırırlar, yapı çözerler, çözüntü orada kalır, çünkü yeniden kurmak aynı yanılgıya düşmek sayılır. Felsefi aklın kendisine karşı bu tarz akıl yürütmesini Heidegger başlattı; aklın merkeze konulup 'azgınlaştırılmasını' Greklere kadar geri götürdü. Postmodernizm bu tutumu abartının doruğuna çıkardı. 'Logos' ile 'ratio' şamar oğlanı oldular.

Sorun bilinci bizi ethik'de şu noktaya getiriyor: Kant'ın, gnosiolojik bakımdan da olsa, insanı ikiye ayırması, ethiği akıl yanına yerleştirmeyi zorunlu kıldı. Apriori bilgi için söylediğini, ethiğin terimleriyle de söyleyebiliriz: Noumenon, fainomenon'da görünüşe çıkar fakat fainomenon'dan kaynaklanmaz. Fainomenon hayatından gelip geçen akıl sahibi varlıklar, noumenon'dan etki aldıkları için (bu olmasaydı ahlak yasası hiç bilinemezdi) onların doğallıklarına akıl sahibi olmaları katılmıştır. Eğer evrenin herhangi başka bir yerinde insandan başka akıl sahibi olan varsa, o insan formunda olmasa bile, aynı ahlak yasası doğrultusunda bağlanacak ve eyleyecektir.

İnsan-doğa karşıtlaması sürdükçe Kant ethiği aşılamaz. Tam da burada, çözüme ulaştırılan üçüncü antinominin ardında, daha büyük bir antinomi gözükür,-tıpkı Samanyolu'nun ardında daha büyük bir galaksinin gözükmesi gibi.

Kesinlikle biliyoruz ki insan, varolanlar arasında bir varolan, canlılar arasında bir canlıdır ve türleri oluşturup göçerten evrim yasalarının altındadır. Evrimi öğrendikçe kendimizi daha iyi tanıyoruz. Kaynağımız evrim dışı bir yerde aranamaz. Eğer bir tanrı bizi özel olarak yaratmışsa, kendisi de aynı evrimden geçmiş olmalı. Fakat: diğer bütün yeti ve yeteneklerimizi evrimimiz sürecinde kazanmış olduğumuzu bilmemize rağmen, değer

gerçekleştirme olgusu karşısında belirlenimsizlikle karşılaşıyoruz. Üstelik bu belirlenimsizlik, paradoksal tarzda, özgürlüğümüzü sağlıyor. Sağlıyor çünkü: Bir canlının kendini ve türünü sürdürme doğallığı kayboluyor; canlı, bağlandığı değer uğruna hayatından vazgeçebiliyor. Scheler bu özelliği, "Tinin dünyayı gözden çıkarması", "gerçekliğe 'hayır' demesi" deyişleriyle tasvir etmişti. Biz de bunu (bir yazımızda) "insanın tarihini gözden çıkarması" diye somutlaştırmaya çalışmıştık.

Bu olguyu bazı hayvanların davranışıyla karşılaştırmak analojilerle sonuç çıkarma hatasına düşmek olur; çünkü hayvan, dışına çıkamayacağı, seçme olanağı olmayan bir davranışa programlanmıştır. Kitabi olmayan bir örnekle anlatmaya çalışayım. Yaban domuzu avına çıkanlar bir sürü köpeği yanlarına alırlar. Köpekler sürüyü dağıtacak, avı kolaylaştıracaktır. Yaban domuzları avcıların yaklaştığını görünce geride bir fedai bırakırlar. Fedai, sürünün kahramanı, köpekleri ve insanları oyalar, sürüye vakit kazandırır. Kahraman öldürülür, çünkü kaçma seçeneği yoktur (buna 'içgüdüsel düzenlenme' deniyor). Oysa aynı durumdaki insanın seçenekleri vardır: kahramanca ölmek yahut kaçmak yahut düşmana katılarak onun casusu olmak ya da böyle görünüp iki taraflı casus olmak. Bu özgürlüğüyle insan hangi seçeneğe değer veriyorsa, kendi değeri de o kadar olur. Hangisini seçeceği önceden bilinemeyeceği için, özgürlüğün ilkesi dışında hiçbir şey apriori söylenemez. Uzlaşımların sonuçları da önceden söylenemez. Bir savaşta esir alınanların esir kampında tutulmaları gereği, devletlerin uzlaşımıdır fakat buna rağmen bütün esirler öldürülebilir (buna da 'insanda dizginleyici içgüdülerin yoksunluğu' deniyor).

Üçüncü antinomiyi yeniden formüle edebilecek bilgilere sahibiz. Önce belirtmek gerekir ki, bütün bilimlere açık olmakla beraber hiçbirisinden teori ya da kavram edinmeye gerek duymayan tek felsefe disiplini ethiktir.

Çözüm Kant'ın gösterdiği yöndedir. Dayanak iyi isteme ile kategorik buyruğun buluştuğu, birlikte dile getirildiği yerdedir: Öyle hareket et ki, iyi istemen ile sunduğun kişisel örneğin bütün insanlar için genelgeçer bir örnek olsun. Bu deyiş kişilik değerine yeni bir kapı açar. Kapıyı ilk açan Kant, düşüncesinin yeni olmadığını, insanların bu bilinci hep taşıdıklarını, kendisinin sadece tekrar dile getirdiğini söyler. Oysa önceki hiçbir filozof dile getirememişti. Buna karşılık, insan kavramını kabile veya ümmet ötesinde düşünemeyen toplumlar hariç 'insan olmak', 'insanlık' kavramı dillerde yerleşiktir. Halkların dayanışma bilinci bu kavram dayanağında genleşir. Bir eylem için 'insanlığa sığmaz' dediğimizde, kavramımızın genelgeçer bir ölçüt olduğunu da belirtiriz. Kant'ın "sırf insan olduğu için saygı" ve "insan Tanrı için bile araç olamaz" deyişleri, tüm-halklar bilincinin felsefece dile getirilmesidir.

Emeğin sömürülmesi tarihsel bir gerçekliktir fakat tarihten kalkarak insanın ethiksel varoluşuna ilişkin hiçbir özsel, genelgeçer ilkeye varılamaz. Kişi olarak insanın özgürlüğü tarihiyle sınırlı değildir. Sınırlı olan, ekonomik ve politik özgürlüklerdir. Kişisel özgürlük ve kişi değerine bağlanma hiçbir kalıba sığmaz. Tam da burada kategorik imperatifin önemi kendini gösterir. Bu bağlamda: Öyle eyle ki senin eylemin insanın insanı sömürmemesi için genelgeçer örnek olsun.

Şimdi üçüncü antinomi yeniden yazılabilir.

Tez: Özgürlük bir sanıdır. İnsan her yerde ve her zaman doğal ve/veya toplumsal koşullar tarafından belirlenmiştir. Özgürlük sandığı atılımlar bu koşullar içinde değişikliklere neden olur fakat değişiklikler belirlenimleri değiştiremezler. Yaşama koşulları değiştikçe insan (insanlar, toplum) da değişir. İnsanın özü yoktur, insanların tarihleri vardır. Anti-tez: İnsan her yerde her zaman doğal ve/veya toplumsal koşulları aşma yetisine sahiptir. Aşma, yaşatıcı değerlere bağlanmakla olanak kazanır. Bu olanak kişiseldir, dar kalabilir fakat yok olmaz. Bağlanma doğaya da olabilir insana (insanlara, topluma) da fakat kaynağı onlarda değildir. Kaynağı doğa ve/veya toplum olsaydı, bilinirdi, ama o zaman bunlar tarafından belirlenmişlik başlardı ve özgürlük tükenirdi. Özgürlük insanın öz yapısındadır. Değişken tarihsel koşullar aynı özün biçim alışlarıdır.

Tez ile anti-tezi antinomi olarak bırakmıyoruz. Bu konuda söylediklerimiz çözümü nerede aradığımızı, hangi sava tutunduğumuzu zaten gösterdi.

APRİORİ KAVRAYIŞ, APRİORİ YARGI, APRİORİ EYLEM OLGULARINA FELSEFİ ANTROPOLOJİ YÖNÜNDEN TOPLU BAKIŞ

Bu çalışma felsefe tarihinin bir döneminde kesin bilgi üzerine beş filozofun görüşlerini tanıtmaya ve değerlendirmeye girişti. Böyle bir çalışmada filozofları sıralayıp düşüncelerini yan yana koymanın anlamı olmadığından, tarihsel çözümlemeler yazarın soruna bakışı ve işleyişiyle birlikte yürütüldü. Yazar eleştiri dozunu aşmamaya çaba gösterdi; ancak, haksız değerlendirmelerden sakınması, kendi görüşü doğrultusunda sonuçlar çıkarmasını engellemedi. Bu son bölümde sorunlara bir toplubakış serimlenecektir. Giriş'de tasvir edilen ve örneklenen apriori kavrayış olgusu bir kez daha süzgeçten geçirilecektir.

Şimdi-buradaki insan hayatı apriori kavrayışlarla donanmıştır. Kavrayışlar kendilerini eylemlerde gösterir. Eylemi düzenleyen kavrayışın ters döndüğü durumda, eyleyenin hayatı tehlikeye düşer. Eve kapıdan girme yerine pencereden girmeye çabalamanın, on metre yükseklikten yere atlamanın sadece olağan dışı değil, kendisine zararlı olacağı eyleyenin bilincine yerleşiktir, bilinçli intihara giriştiğinde de. Bir kazanın bir tencereye hiçbir zaman sığmayacağını, tencerenin kazana her zaman sığacağını, küçüklük-büyüklük dayanağında bilir. Kızgın güneş altında bunaltıcı sıcaktan uzaklaşmak için gölgeli bir yere sığınma gereği duyar. Birçok hayvan da, tür olarak, aynı gereği duyar. Davranış da aynıdır fakat hayvanınki tek yönlüdür: doğal koşula kendini uyarlama. İnsanın birincil davranışı da böyledir fakat bir özellik daha kazanmış, geliştirmiştir. Bir gölgelik yaparak doğal koşulu karşılamıştır. Buna, doğayı kendine uyarlama diyebiliriz. İnsanda uyarlanma ve uyarlama bütünleşmiştir. Bu duruma 'doğaya egemen olmak' da denildi. Denildiği andan itibaren de insanlık kendini gömmeye başladı; çünkü bu olanaksızdır, en üst dereceden abartmadır, böbürlenmedir, doğayı tahrip etme gerekçesidir. Bu yanlışa bir yanlış daha eklendi. Darwin'in 'uyarlanma' (adaptation) ve doğal ayıklanma (natural selection) üzerine görüşleri insan ilişkilerine taşındı ve hibrid bir teori olan Sosyal Darwinizm ortaya çıktı. Herbert Spencer'in bir terimi olan 'en uygun olanın soysürdürümü' (survival of the fittest) toplum

hayatının ilkesi sayıldı.

İnsanın doğadan malzeme alıp üretme başarısı onu kültür varlığına dönüştürmüştür. İnsanın bugünkü teknolojisi en az dört milyon yıllık evriminin sonucudur. Hayvanın gölgeye sığınması bütünüyle içgüdüsel olmayabilir; deneyimlerden geçerek öğrenilmiş olabilir fakat ne sıcaklığın ne de serinliğin nedeninin güneş olduğunu kavrayamaz.

İnsan ile onun en yakın akrabası olan şempanze arasındaki genetik fark %1 dir. Sayı küçük ama fark büyüktür. Bu bir derece farkı değil, öz farkıdır. Otuz yıl öncesine kadar insan evrim ağacında bir dala, yüksek primatlar da (orangutan, goril, şempanze) ayrı bir dala yerleştirilmişlerdi. Moleküler biyoloji hepsini aynı dala yerleştirdi. Bu sonuç bilimsel olarak kesindir ama insanla diğerleri arasındaki kalın çizgiyi inceltmez. Kalın çizgi, gölgeye sığınma örneğimizde apaçık görülmektedir. Nedensel bağ kurma yetisi insanoluşu (homogenization) olanaklı kılan yetilerden birisidir, belki de en önemlisi. Diğer bir önemli yeti töz kavrayışıdır: ben ile ben olmayanın farkındalığı. Bu yetilerle insan doğaya yapışık yaşama tarzından sıyrıldı, doğa içinde doğaya dik bir konuma ulaştı. Elbette bu yetiler anatomik-organolojik aşamalardan geçilerek kazanılmıştır.

Apriori kavrayışın ve kavrayışı eyleme dökmenin geniş zemininde soruna yargı çeşitlerinden girmenin yanlışlığı yukarıda söylenenlerden belli oldu. Gerçi dile dökülmemiş, yargı biçimine sokulmamış bir eylemin ne amaçla, ne için olduğu belirsiz kalır; gene de bu durum dili ve yargıyı öncelemeyi gerektirmez, çünkü en basit saptamada bile saptananın önceliği şarttır (bu yoksa neyi saptayacak?). Diğer yönden bakıldığında, söze dökülmemiş eylemin ardında bir sözün bulunduğu yadsınamaz. Böylece söz ile eylemin bir karşılıklı etki süreci olmakla beraber, birbirinden ayrılamayan bir bütünsellik olduğu ortaya çıkar. Bu durum insan hayatı üzerine deyişlerde birçok karşıt konumun yapaylığını gösterir. Felsefi teorilerdeki 'izm' takıntıları da böyledir. Yanılgı, gnosiolojik ayrımların ontolojik ayırımlar sanılmasından doğar.

Ayrıca, öz-varoluş (essentia-existentia) karşıtlığının ya da birinin öncelikli olduğunun yapay olduğu ortaya çıkar. Bir söz büyük bir atılımı, bir devrimi harekete geçirebildiği gibi, kendiliğinden-iradi bir eylem sözü düzenleyebilir. Apriori kavrayış bilimsel anlatımını bulduğunda yargıların rolü ve önemi belirginleşir. Özler ve özlerin biçim alışları, başka deyişle antropolojik değişmezler ve tarihsel biçim alışların değişkenliği birbirini bütünler. Çıkarımlar ve sonuçlar dizisi olan yargılar, bilimsel tartışmanın ve tartışarak yol almanın (doğru-yanlış ayrımlarının) noktalanması değil, virgüllenmesidirler. Kaldıracın uzunluğu kaldırılacak taşın ağırlığına bağlıdır. Yargı çeşitlerinin sınıflandırılması, oluşumların devamıdır, oluşumların daha iyi anlaşılması içindir. Sentetik apriori yargılar da, üzerinden güvenle yürüyüp karşı kıyılara geçmeyi sağlayan saptamalardır.

Ethikte apriori bilgi teorisindekinden farklıdır. Bilgide önceden kavrayış yasalılık bilincine yol açar ve deneyimi sürekli tekrarlamayı gereksiz kılar. Değerler konusunda ise duyarlılık bilince önceldir. Duyarlılık kişinin tüm insanları kapsayan duygu birlikteliğinin (ethos) eyleme geçirilmesini sağlar. Kant'ın, duyguları akıldan uzaklaştırmasını Scheler haklı olarak eleştirdi ve 'duygusal apriori'yi felsefi bilgiye kattı. Bu bilginin kaynağı insan

hayatıdır: sevgi, şefkat, saygı vb. olmaksızın akıl kendi başına doğru yolu bulamaz ama birliktelik için akılsal düzenleme de şarttır. Duygulanım bilince işledikçe bilinç genleşir. Duygu ile bilinci karşıt konumlandırmak yanlıştır. Kişinin kendisini bütün insanlardan (doğadan da) sorumlu tutma duygusunun ne zaman, nasıl oluştuğunu bilmiyoruz. Doğal varlık olmaktan kültür varlığı olmaya dönüşümünde sorumluluk duygu ve bilincinin başladığı varsayılabilir. Bu varsayım insanı doğadan koparmaz fakat pek yetersizdir çünkü insan bir başkasına bağlanma uğruna tüm belirleyici koşulları hiçe sayabilir. Antropolojik-sosyolojik varsayımlar üretmektense, açıkça 'bilmiyoruz' diyebilmeliyiz.

Bu çalışmanın ağırlığı bilgide aprioriliktedir. Yeniçağ felsefesiyle sınırlanmıştır. Yeniçağ felsefesinde aprioriliğin gündeme gelişi fizik sayesinde oldu. Fizikte kesinlik matematiksel gösterildi. Copernicus-Galilei'den Newton'a kesin bilgi yolunda adımlar felsefi bilginin ideali oldu. Bilginin bilgisini edinmede (episteme-logos) sayılarla, formüllerle anlatım olanağı bulunmadığı için, her zamanki gibi günlük dilden devşirilen terimlerle iş görmek zorunluydu. Felsefi düşünüş yöntem bakımından da kendini yeniledi. Newton'un başarısıyla tanışan bütün filozofların saygısı, Locke'un şu kısa tasvirinde buluşur: Incomparable Mr. Newton. Biz de bu yazımızı Newton'un, Hippokrates Yemini gibi değerlendirdiğimiz sözleriyle kapatıyoruz.

Principia Mathematica Philosophia Naturalis, 1687 kitabının son kısmında Newton, çalışma tarzını şöyle açıklar: "Ben hipotezler kurgulamıyorum, çünkü olgulardan elde edilmeyen her şeye hipotez denebilir. İster metafiziğe ister fiziğe ait olsunlar, ister gizli niteliklerden yahut mekanik niteliklerden söz etsinler, hipotezlerin, deneyen felsefede yeri yoktur." Bu "hypotheses non fingo" samimiliği aynı zamanda bir çalışma disiplinidir. Bizi bu disipline kavuşturan sözleri şöyledir (Bölüm 3. Felsefi Düşünmenin Kuralları).

1. Doğa olaylarını, nasıl görünüyorlarsa öyle açıklayan nedenlerden başka hiçbir nedeni doğru ve yeterli bulmamalıyız.
2. O halde, mümkün olduğu kadar, aynı sonuçlara aynı nedenler gösterilmelidir.
3. Denemelerimiz dâhilindeki bütün cisimlerde görülen nitelikler, bütün cisimlerin evrensel nitelikleridirler.
4. Deneyen felsefede (experimental philosophy) olgulardan (phenomena) tümeldengelimle elde edilen yargılara kesin yahut doğruluğa yakın diye bakmalıyız. Bununla beraber karşı bir hipotez de hesaba katılmalıdır; fakat bu hipotezin doğruluğunu yahut bir istisna olarak geçerli olduğunu ileri sürmek için başka olguları beklemek gerekir.

Antinomi görünümündeki a-porialar

Hülya Can Nutku

Bir felsefe yazısına, hele hele antinomilerle ilgili bir yazıda belki yapılmaması gerekir, ama biraz romantik başlamak istiyorum; Çocukluğumda, o dönemlerin popüler fantastik dizisi olan "Uzay: 1999" TV dizisini çok severek izler; gelecekteki insanlığın yaşam tarzının nasıl olacağını merak eder, özellikle de 1999 yılını görecek kadar uzun yaşamak isterdim. 1999 yılı geçeli tam 16 yıl olmuş; bugün bile insanlığın yaşam tarzı, bütün bilimsel bilginin ve teknolojinin son hızla gelişmesine rağmen, o dizide söz konusu olduğu şekilde ve derecede gelişmedi. Bunu anlatmaktaki amacım, neden uzay gemisiyle dünyayı terk edip uzayda yaşayacak kadar teknolojinin gelişmemesinden hayıflanmıyorum; insan zihninin bilgi ve teknoloji üretmede bir sınırı var mı? Ya da insanın bilebilirliğinin sınırları var mı? sorularını sormak istiyorum.

Herkesin bildiği, bilim ve teknik dergisinin geçmiş sayılarından birisindeki yazıya göre; mevcut teknoloji ve bilimsel bilgilerin henüz çok azının insanların kullanımına ve bilgisine sunulduğu; sunulandan çok daha fazla bilimsel bilginin bilinebildiği; mevcut, bilinen bütün bilgilerin bütün insanların bilgisine ve kullanımına çeşitli nedenlerle sunulamayacağı ve sunulmaması gerektiği, ancak 'yavaş yavaş' yeni bilgilerle bilgilendirilebilecekleri yazıyordu. Bu nedenlerin birisi de; bombardıman halinde verilen yeni bilimsel buluşların ve teknolojinin bilgisinin, insan aklının alma kapasitesini "zorlayabileceği" ve hatta çıldırtabileceğini yazıyordu; örneğin, bilgisayarı kullanmayan birisine "sanal gerçeklik" kavramını, bu kavramı bilmeyenin de "hologram"ı anlayıp kullanamayağı gibi... İnsan aklının "aşama aşama" her yeni bilgiyi öğrendikten sonra, "bağlantılı bir üst aşamaya" geçeceği düşüncesi, sağlığı açısından zorunlu olduğu gibi ve

beynin işleyiş sisteminin yapısı gereği, böyle işlediğini kabul edebiliriz. (Platon da, geometri bilgisine sahip olmayan bir köleye soruları diyalektik bir yöntemle aşama aşama sorarak cevapları buldurup a priori bilgiyi ispatlamamışmıydı.; fakat dikkat edilmesi gereken nokta "problem bilincine" sahip olanın köle olmamasıdır…)

İlerlemeci bir bilgi anlayışıyla, bilginin üst üste yığılmasıyla ancak yeni bilgilere doğru yol alınabileceğine, insan zihninin bilebilirliğinin bir kapasitesi ve sınırı olduğu iddiasının doğru olduğunu düşünebilir miyiz düşünemez miyiz? İnsan beyninin bilgiyi öğrenmede türsel bir sınırlılığı var mıdır? (o bilgiyi daha önce başka bir insan bulmuş olsa bile…) Ya da bağlantılı başka sorular; gelecekte zihnin işleyişi nasıl olacak?... gibi…

Zihnin işleyiş biçimi bütün insanların, özellikle de filozofların çok ilgisini çekmiştir. Kant'ın aklın işleyişini kavramlarla açıklama konusundaki yeteneğini felsefeyle uğraşan herkes kabul eder. Günümüzde de nöroloji, (anlam verme ve değer duyabilme konuları hariç) zihnin işleyişini açıklamayı felsefeden daha iyi yapıyor. Uluğ Nutku da "En genel felsefi problemlerin farklı dillerde ve kültürlerde birbirine yakın ifade edilmesine yol açacak 'zihniyet dönüşümü'nasıl mümkün olmuştur? (2013:212) sorusunu sormuştur; aslında bu zihnin işleyişine yönelik bir sorudur. İnsan zihni, evrim içinde diğer canlılardan farklı olarak ne yaptı da sıçrama oldu ya da ilk çağlarda, henüz teknolojinin iletişimi güçlendirecek kadar gelişmemiş olduğu dönemlerde; ne oldu da birbirinden farklı coğrafya, kültür,toplumsal yaşayış içinde olan insanlar aynı soruları sordular ve benzer biçimde cevapladırlar şeklinde ifade etmiştir. Antropolojiye de dayanan çalışmalarında; insanın zihinsel gelişimini ve sıçrayışını "karşıtlıkları düşünebilmesinde" ve 'antinomi özellikli soruları sorabilmesinde' görmüştür (21:2005). İnsan başlangıçta doğadaki karşıtlıkları görmesiyle zihinsel serüvenine başlamış olabilir; fakat orada kalmamış karşıtlıkları ve bundan doğan çelişkileri kavramlaştırmıştır. Uluğ Nutku için kavramlar felsefi problemlerin de özüdür ve kavramlardan problemlere geçiş zihnin bir aşamasıdır. Antinomi özellikli kavramların ve ileri sürülen savların, kendi içinde barındırdığı çelişkilerinin kazandırdıklarını araştırmasıyla insan, zihinsel evriminde ve işleyişinde önemli bir aşama kaydetmiştir. Dolayısıyla yeni prblemlerin ortaya çıkması ve ilerlemesi, insanın karşıtlıkları ve çelişkileri görebilme yeteneğinde gizlidir. Bu nedenle Uluğ Nutku antinomilere ve bu niteliteki felsefi sorulara özel olarak önem vermiştir.

Uluğ Nutku felsefenin bir bilgi türü, hem de ilerleyen bir bilgi türü olduğunu söyler (23:2006). O'na göre bilgi problem düşüncesinden ortaya çıkar. Problemleri işleyen bir düşünce yapısına sahip olmasından dolayı bilgiyi problemleriyle birlikte aktarır. Problemler bakımından, kendi çağının ve toplumunun insanıyla felsefenin problemlerini birleştirmiştir; problemlerini kendi toplumuna somut örnekler vererek somut güncellikleriyle birlikte işler (136:2006). Yazdıklarının her birinde yeni problemlere yol açan bir ilerleyişi vardır. O'na göre problem içeren bir felsefe sorusu; bütün insanları kendisinde birleşmeye çağırıyorsa, öğretinin çekirdeğinde toplumsallaşmayı düzenleyecek adalet duygusu, sevgi ve dayanışma varsa; bencilliği, kibri aşma, isteklerinde ölçülü olma, dünya malına hırsla bağlanmayı reddetme, ama dünya nimetlerinden yüz çevirmeme, onları tatma varsa, bütün zamanlara, geleceğin bütün kuşaklarına hitap ediyor demektir. (164:2006)

Her türlü antinomi felsefi bir problemdir onun için. O, felsefi problemlerini işlemek için kavramlarını net ve açık bir şekilde kullandı, kavramların da ve felsefi problemlerin de olduğu gibi davranışlarında da doğal yolunu izledi; güzel yazdı güzel konuştu; ses tonu ve bakış açısı konuşmalarında çok etkili oldu; hiç boş konuşmadı. Felsefi konuşmalarında hep bir canlılık, problemlerini ele alış tarzında vurgulayıcı bir açıklık vardı. Düşündüğü gibi yaşadı ve yazdı. Tüm yaşama bakış açısı, coşkusu, çeşitli konulardaki fikirlerinin zenginliği yazılarında görülebilir. Felsefi düşünmedeki başarılarını üslûbuna aktardı; başka insanlara karşı üstün gelme ve kendi düşüncesini kabul ettirme çabası hiç olmadı. Felsefenin gönüllülükle yapılan bir süreç olduğunu hissettirdi. Üslûbunda ele aldığı konularını hiçbir zaman yitirmedi ve geçişler arasında bağlantıları iyi kurdu; problemlerini nasıl kullanacığını çok iyi bilirdi; alçak gönüllü ve önyargısız olarak açık görüşlü bir şekilde problemlerini işlerdi; konuşmalarıyla ve yazılarıyla beni en çok etkilemiş insandır. Yazılarında ve konuşmalarındaki kendine has üslûbuyla düşüncesini ifade ediş tarzındaki özgünlük felsefi düşünmesindeki keskinlikten gelmektedir. O, felsefeyi ve felsefeyle uğraşmak isteyen en küçük çabayı bile çok ciddiye alırdı. Öğrencilerinin hamalıydı; kendine has ifade güzelliğiyle sorularını sordu ve sordurttu. O'nun için felsefe soruları, felsefe okumamış insanların bile sorabileceği tarzdaki sorulardır (10:2006). O'nun felsefesindeki sorun inceleme ve çözme eğilimi genel felsefi tutumu olduğundan, ele aldığı problemlere bakacak olursak işlenebilir ve ilerletilebilir problemler olduğunu, yani antinomi özellikli sorular olduğunu görürüz. İşlediği problemler ve ne gibi problemlere açıklık getirmeye çalıştığı, neyi alıp neyi dışta bıraktığı önemlidir. Doğa mı? Eğitim mi? Felsefe nedir? Felsefenin toplumsal işlevi nedir? gibi soruları gevezelik olarak görür (131:2006). O'nun temel sorusu "insan nedir?" sorusudur; her sorusunda cevaplarının yetersiz kaldığını söyler (181:2006). Çünkü "insan"ın kendisi antinomi içerdiği gibi kavram olarak da antinomi özelliklidir; insan, sorunlardan çözümlere ve çözümlerden yeni sorunlara geçiş süreci içinde çözümsüzlüklerle karşılaşan araştırma bilincine sakip tek canlıdır (16:1993).

Uluğ Nutku, insanın araştırma bilincinin tam çözülemez sorulardaki kavrayışı aşan sorun bilincinden ortaya çıktığını söyler. "Tam çözülmezlik, araştırmada zaman-mekan-nedensellik kategorilerini işlevsiz ve bunlar etrafında örülen kavram ve savların sentezden yoksun kalmasıdır."(16:1993). "Çözülemezliğe takılan düşünce kendisiyle çatışkıya girer. Karşıt savların birliği kurulmadıkça, savlar birbirini eşit güçle reddettikçe, sorun da çözülemezliğini daha güçlü duyurur. Sentez gücünden yoksun kalan zihin ya sorudan vazgeçecek, ya kesitme cevaplar verecek ya da çözümsüzlüğü olduğu gibi kabul edecektir."(16:1993).

Görülüyor ki Uluğ Nutku için antinomiler zihnin işleyişinin bir talebidir. Öncenin öncesini, sonranın sonrasını sormak zihnin bir talebidir (16:1993).

Uluğ Nutku'nun yazılarında sözünü ettiği antinomiler genellikle "insan"ın varlık yapısına ait antinomilerdir. Antinomiler (çatışkı) çözümlemez sorularla düşünme tarzıdır; örneklendirirsek; "kavram(ilke)-nesne ilişkisinde nesnenin mi önce olduğu, kavramının mı önce olduğu sorusu, başlangıç ve son'a ait sorular, kaynak ve köken sorularının hepsi antinomi özelliği içeren problemlerdir." (21:2005). Günlük hayatımızda biz farketmesek de

bu sorularla birlikte yaşarız. Birey-toplum ilişkisi, teknoloji ve ekoloji arasındaki soruların hepsini yaşıyoruz. Özellikle sosyal yaşamımızdaki kavramları ve etik kavramlar antinomi özelliği taşırlar; özgürlük gibi kavramda, mutlaka bir cevap verme isteğinin yanıltıcılığını herkes bilir.

Antinomilerin özelliklerini, diyalektik, dilemma (ikilem), paradox ve a poria kavramlarıyla birlikte ele alarak ifade etmek daha anlaşılır hale getirebilir: Antinomilerde diyalektik yapı yoktur, ama diyalektiğe benzer; antinomilerin savları dialektik karşıtlıklar değildirler, çünkü diyalektikte karşıtlıkların birbirini olumsuzlayarak dönüşmesine neden olan bir çelişki vardır. Halbuki antinomilerde karşıtını da oluşturabilen bir sav hem olumlu hem de olumsuz kullanılabiliyorsa ve çözüm beklentisi varsa o sav bir antinomidir: Ortaya çıkan savlar, olumlu ve olumsuz da olsa eşit güçte savunulurlar. Eşit güçte savunulabilir olmaları çözümsüzlük ya da çözümde güçlük (a poria) getirir.

Dilemmadan da farklıdırlar; dilemma sonucu bakımından doğru da olsa yanlış da olsa, hangisini seçersek seçelim olumsuzluk içeren iki yönlü bir yargıdır. Paradox dilemmadan farklı olarak çelişkisini kendi içinde taşıyan bir yargıdır; olumsuzluk içerir. Hep verilen örnek; "Bütün Girit'liler" in yalancı olduğunu söyleyenin de bir Girit'li olması gibi... Dilemma ve paradox antinomiden farklı olarak olumsuzluk içerirler; oysa antinomiler olumsuzluk değil çözümsüzlük içerirler. Çözüm denemeleri antinominin karakterinde hiçbir değişlilik yapmaz ise o antinomi çözümsüz olmasına rağmen ilerleticidir. Antinomilerin çözülemezliği mutlaktır; cevap vererek çözdüğümüzü sanıp rahatlayabiliriz, fakat onlar her zaman yeni bilgilerin kaynağı olarak orada dururlar; çünkü antinomi bir son cevabı bakul etmez. Dile getirildikleri dönemlerde koşullara rağmen değilmeden kalırlar; cevaplar değişir problemin kendisi değişmez. Antinomi sürekli incelenir.

Antinomi çözümlemeleri a poretik olarak adlandırılabilinecek bir uğraştır (21:2005). A poria içerir; çözümde güçlük, zorluk anlamında. Antinomi incelemelerinde a poria kavramı merkezdedir; çözüm denemelerinde bir a poria (güçlük) vardır.

Antinomiyi kavram biçiminde ilk kullanan filozof olarak Kant'ın; bilindiği gibi; madde, evren, özgürlük ve Tanrı ile ilgili dört antinominin incelenmesine önem vermiştir. Biz Kant'ın antinomilerini değil, genel olarak antinomileri, zihnin işleyişindeki rolüne bakmak için ele aldık. Fakat Kant'ın üzerinde düşünülmeye bile değmeyeceği ama sormadan da edemeyeceğimiz dördüncü antinomisi olan Tanrı'nın varlığı veya yokluğu problemine Uluğ Nutku, "Ruhun Ölümsüzlüğü'nü de bir antinomi olarak ekler" (21:2005). (-Ölümsüz ruh-ölümlü beden ikilemi). Özellikle Tanrı'nın varlığı veya yokluğu ile ruhun ölümlü veya ölümsüz olduğuna ilişkin antinomiler, çözümsüzlük ve güçlük içermeleri bakımından aporia'dırlar. Fakat antinomi görünümündedirler. Antinomi görünümündeki a poriaları tanımlamak istersek; çözümsüzlük içermesinden dolayı, çözülemez sanıldığı için antinomi gibi görünen aslında antinomi karakteri olmayan antinomilerdir, yapaydırlar. Bunların akıldışı olma açısından diğer antinomilerden farkı vardır.

Antinomilerin genel olarak, araştırma bilincini geliştirme özellikleriyle insanın zihinsel evriminde sıçrayışa neden olduklarını iddia edebilirirz; çünkü bunlar zihnin

yapısında a priori olarak var olan zihnin kendine has bir işleyiş biçimidir. Bilimin gelişmesiyle çözülebilir antinomilerle bilim bilebilirliğinin sınırlarını tamamladıktan sonra, insan aklının alabileceği kapasitedeki bilgi ve teknolojik buluşlar çağını tamamladığı zaman, insanlığın geleceği antinomi görünümündeki aporiaların çözülmesinde ve hatta ruhun varlığı ve ölümsüzlüğüne yönelik soruları çözümlenmesine yönelebilir. O zaman Tanrı'nın varlığı-yokluğu antinomisi de kendiliğinden ortadan kalkacaktır; insanlığın bundan sonraki zihinsel evrimini gerçekleştirme işlevini mümkün kılabilir.

Diğer antinomiler felsefi düşüncenin ve bilimin yönelimi olarak bilim ve teknoliji yeni buluşlar yaparak ilerlemesine katkısını zihnin bir işleyiş biçimi olarak kabul etmek gerekir; bunları metafizik olarak görüp reddedenlere karşı Uluğ Nutku işlenebilir antinomi olarak gördüğü (üç antinomiyi de işlenebilir ve geliştirilebilir merafizik olarak kabul etmiş.), Kant'm dördüncü antinomisini de bir inanç unsuru olarak, antropolojik bir antinomi olarak ele almıştır. Antinomileri, aklın sınırlarını çizmesi ve sorun bilincini derinleştirmesi açısından yararlı görmüştür. Ruhun ölümsüzlüğü antinomisinden de doktora tezinin eksik olan bölümlerinini tamamlarken bahsetmiştir. Ben de diyorum ki, başlangıçta sorduğumuz zihnin işleyişine yönelik genel sorular antinomi çözümlemelerinde görüleceği gibi; bugün bilimin ve teknolojinin, insanlığın hizmetine sunulmamış kısımlarını da tahminde bulunup katarsak nörolojinin daha spesifik alanlarına ait, örneğin; nörofilozofi gibi alanların çalışmaları, ruhun ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü, yani antinomi görünümündeki aporialar üzerine yaptığı ve yapacağı çalışmalarla insanın zihinsel (dönüşümünü) evrimini gerçekleştirebilir. İnsanlığın geleceği antinomi görünümündeki a poriaların çözümlenmesindedir. Hayati Sönmez'in "Zemheri" adlı şiirindeki şu iki dizeyle bitirmek istiyorum: "Varlık ile yokluk arasında, zemheride kalmaktır aşk".

Kaynaklar

1-Daha Güncel Felsefe, Anı Yayınları 2. Baskı,2013 Ankara
2-Daha Güncel Felsefe, Anı Yayınları 1. Baskı,2006 Ankara
3-Artı Dergisi Ocak 1993, Adana
4-Felsefe ve Güncellik, Bulut Yayınları, 1. Baskı 2005, İstanbul

Uluğ nutku'nun "sanki var" üzerinden inanmayı kurması, inanma üzerinden de insanı açıklamasının çıkmazı üzerine

Sinan Özbek

Feuerbach'ın felsefe tarihindeki önemi, din çözümlemesinde saklıdır. Onun din eleştirisi giderek Hegel'de mükemmelliğe ulaşan Alman idealizminin parçalanmasını getirir. Aslında Feuerbach'ın yaptığı dini, bir insan ürünü olarak ele alıp incelemektir. Aynı şekilde Feuerbach, doğaüstü olarak ele alınan bütün kavramları da insanın bir ürünü olarak ele alır. Veciz ifadelerle konuşmayı seven Feuerbach; "Tanrının insanı değil, insanın Tanrıyı yarattığını yazar". Ancak bu yalın ifade, insanın Tanrıyı yaratmış olması, ok yontmak ya da kitap yazmak gibi bir iş değildir. Bu noktada biraz durmak gerekir: Feuerbach'a göre dinin pratik bir fonksiyonu vardır. Dinin bu pratik fonksiyonu, insanın din dolayımıyla doğayı kontrol etmek istemesidir. Soruna böyle bakınca insanın doğaya bağımlılığını, dinin nedeni ve dinin başlatıcısı olarak görmek gerekir. Feuerbach, insanın doğaya olan bağımlılığına son vermeyi de dinin son amacı olarak görüyor. Doğanın insan amaçları ve istekleri için uygun hale getirilmesinin aracı dindir ve bu, insanlık tarihinin başlangıcıdır. Feuerbach, doğanın güçleri karşısında kendini çaresiz hisseden insanın, kendini savunmak için giriştiği yalvarma, kurban adama gibi eylemlere kalkıştığını belirtiyor. Bunlar çaresiz insanın doğayı kendi istekleri doğrultusunda etkileme çabasıdır. İnsan kötülüklerden, tehlikelerden dinin aracılığıyla korunacağını sanıyor. İşte bu yüzden "Din insanlığın çocuksu özüdür ama çocuk kendi özünü insanın dışında görüyor." (Feuerbach. 1956, 52). Bu ifade, bir yandan dinin cehaletin, kıtlığın, çaresizliğin, kültürsüzlüğün hüküm sürdüğü bir durumda ortaya çıktığını, diğer yandan da insanın ilk ve sıradan kültür formu olduğunu

söylemektir. Düşüncenin bu doğrultuda sürdürülmesi, Tanrının niteliklerinin, insanın öz niteliklerinden başka bir şey olmadığı görüşüne vardırır. Buna rağmen Feuerbach'ın dini, Tanrı bilincini insanın özbilinci olarak değerlendirmesi, dindar insanın Tanrı bilincini, kendi varlığının özbilinci olarak dolaysız kavradığı anlamına gelmiyor. Zaten bu bilincin noksanlığı dinin özsel olarak sökün ettiği yerdir. Bu durumda noksansız ifade şu hale gelir: Din, insanın ilk ve dolaylı özbilincidir. Yani din insanın özü, dünyanın öz düşüncesidir ve bu düşünce insanın özüyle özdeş olan bir düşüncedir. Böyle olmakla birlikte, insan kendi özsel düşüncesinin üzerinde değil, tersine bu özsel düşünce insanın üzerindedir. Bu düşünceyi daha da pekiştirtmek için Feuerbach'ın, "Din insanla hayvan arasındaki özsel farklılığa dayanıyor (beruht) – hayvanların dini yoktur." (Feuerbach. 1956, 35) ifadesini hatırlamakta yarar var. Giderek bu düşünce daha vurgulu ifadesini "din insanın özüdür" şeklinde buluyor. Feuerbach devam ediyor: Düşüncesini daha sallantısız kılmak için diğer canlıların bir "din"e sahip olup olmadığını da kısmen tartışma alanına alıyor. Fillere yakıştırılan dine sahip olmanın da bir efsane olduğunu söylüyor. İnsanı bariz bir şekilde dine sahip olmakla diğer canlılardan ayırıyor. Din insanın özü ve dolayısıyla ayırıcı özelliği oluyor. Açıkça Feuerbach, inanma, din üzerinden geçerek insanı açıklamaya girişiyor.

Feuerbach'ın çok sıkıştırarak özetlediğim bu düşünceleri, Uluğ Nutku üzerinde çarpıcı bir etkiye sahip. İnanma üzerine yazmaya başladığı hemen ilk sayfalarda tam bir Feuerbachçı gibi konuşuyor: "...Felsefi düşünce insan kavramını tanrı kavramından türetmez, onun altına koymaz. Tanrı kavramını insan kavramının bir türevi olarak incelenmek zorundadır; bunu yapamıyorsa o felsefe değildir." (Nutku. 2012, 8) diyor. Son derece belirgin bu Feuerbachçı görüş, inanma hakkında sarf ettiği her ifadeye siniyor. Hiç kuşkusuz Nutku inanma hakkında yazarken önemli oranda Feuerbach'ı izliyor. Şöyle yazıyor: "Feuerbach'ın felsefi düşünce dünyasına büyük hizmeti kutsallaştırma olgusunun kökünü bulmuş olmasıdır. Kökte insanın ölümünden sonra da toprak üstünde kalma umudu vardır. Bu umut sonsuz öte dünyalara, sonsuz biçim alışlara uzatılır. Bütün öte dünyalar, ölümsüz ruhlar, üzerinde yaşanan bu dünya uğrunadır." (Nutku. 2012, 61). Bu ifadede bir hayranlık ve bir de tespit görüyoruz. Bir filozofa hayranlık duyma kişinin özgürlük alanıdır. Ama Feuerbach'a atfedilen başarı, kutsallaştırmanın kökünü bulmuş olmak, üzerinde düşünülmesi gereken bir tespit. Bu tespit üzerinde konuşabilmek için izliyorum. Nutku devam ediyor:

> "İnanmanın insana özgü olmasının apaçıklığı bir kez kavranıldığında, olgunun başka türlü olmayacağı, istisnasının bulunmadığı da kavranır. Bu kavrayış inanmanın insan varlığında apriori olduğunu gösterir. Varlıkta apriori olanın bilgide de apriori olduğu savı (aposteriori ya da olası olmayacağı) gerek ontoloji gerek gnosioloji için zorunlu önkoşuldur. Apriori bağ yalnız bilen yönünden, bilgi bakımından, kurulmaz; söz konusu var olanın öyle olması dayanağında, öncelikle varlık dayanağında kurulur. Öyleyse inanma, insanın varlığının özsel apriori dayanağıdır. Türün hiçbir bireyi istisna oluşturmaz. İnanma insan varlığının sine qua non koşuludur."

(Nutku. 2012, 2). İlerleyen sayfalarda ekliyor: "ilkin Kant'ın işaret ettiği ama insana özgülüğünü bir kenarda bıraktığı 'sanki var bilinci' inanmanın çekirdeğidir." (Nutku. 2012, 28).

Nutku'nun düşüncesinde Feuerbach'ın "din" kavramının yerini "inanma" alıyor: Nitekim şöyle diyor: "Feuerbach gerçeklikte sonlu olanın düşüncede tersine çevrilerek sonsuza yansıtılmasının felsefi çözümlemesini yaptı. [...] Zihinsel edimin, sonlu gerçekliği sonsuz gerçeküstülüğe dönüştürüp sonra da bunu kutsadığını apaçık gösterdi. Fakat Feuerbach, sorunu din inancıyla sınırladı. Oysa din inancı 'sanki var' ile yapılan kurguların yalnızca bir biçimidir ve dar alanlı bir biçimidir." (Nutku. 2012, 60). Nutku'da açıkça Feuerbach'ın "Din insanın özüdür" ifadesi "inanma insanın özüdür" ifadesine dönüşüyor. Nutku belki de böylelikle daha geniş bir alana yayılan, daha kuşatıcı bir öz tanımına vardığını düşünüyor. Oysa kanımca Feuerbach vurguyu en önemli inanma formu olan dinde tutarken son derece bilinçli bir tercih yapıyor. Nutku bunu atlıyor. Öte yandan antropolojiye özel ilgisini bildiğimiz Nutku, bu tartışmada nedense antropolojik veri kullanma cihetine gitmiyor. Antropolojik veri kullanmaktan uzaklaşmak Nutku'yu daha spekülatif bir çizgide düşünce üretmeye, felsefe yapmaya itiyor. Nutku'yu daha iyi takip edebilmek için antropolojik bir veri aktarıyorum:

"Bir Avustralya yerlisi, kendisi eve varıncaya kadar güneşin batmasını önlemek isteğinde, bir ağaç çatalına bir çim parçası yerleştirir ve yüzünü tam batmakta olan güneşe çevirir. Aynı amaçla, bir Yucatan Kızılderilisi batıya doğru giderken bir ağaca bir taş yerleştirir ya da kirpiklerinden bazılarını koparır ve güneşe doğru üfürür. Güney Afrika yerlileri, dolaşırken bir ağaç dalına bir taş koyarlar ya da yolun üzerine bir parça ot yerleştirip onun üzerine de bir taş koyarlar: bunun, kendileri dönünceye kadar arkadaşlarının yemeği bekletmesini sağlayacağına inanırlar. Bütün bunlarda, daha önceki örneklerde de olduğu gibi, amacın güneşi ertelemek olduğu apaçıktır. Ama bir ağaca bir taşın ya da çim parçasının konmasının bu etkiyi doğuracağına niçin inanılıyor? Bir başka Avustralya töresi buna kısmen açıklama getiriyor. Yerliler, gezilerinde, yerden farklı yükseklikteki ağaçlara taşlar koymayı alışkanlık edinmişlerdir, bundan amaçları, belli bir ağacın yanından geçtikleri anda güneşin gökteki yüksekliğini işaretlemektir. Arkalarından gelenler böylece öndeki arkadaşlarının ne zaman o noktadan geçtiğini bilebilirler. Güneşin ilerleyişini bu şekilde işaretlemeye alışmış olan yerliler, giderek, güneşin hareketini işaretlemenin onu belirleyen noktada tutmak olduğunu hayal edecek bir yanılgıya düşmüş olabilirler..." (Frazer, 2004, 26).

Nutku'nun "aşmaca" ya da "sanki var" değdi şey, antropolojik açıdan bakılırsa, son cümlede saklı. Buradan hareketle "aşmacanın, sanki varın" temelleri hakkında fikir üretebiliriz. Somut bir ihtiyacı karşılamaya girişen insan, her nedense buradan bir soyutlamaya varıyor, eylemi bir anlam kaymasına uğruyor. Ama burada dikkat edilmesi gerek bir nokta var: Frazer'in aktardığı örneği bir nesnenin adlandırması için de kullanabiliriz. Bir çakmaktaşını kesici bir hale getiren evveli insanın, o kesici çakmaktaşına zamanla "bıçak" demeye başlamasından hareketle insanın dil geliştirme yeteneğine vurgu yapabiliriz. Buradan hareketle de daha kuşatıcı bir düşünce geliştirip insanı Cassirer'in yaptığı gibi "animal sembolicum" diye tanımlayabiliriz. Dahası tanımımızın canlılar üzerindeki bilgimizin genişlemesiyle sıkışmasını, işlevini yitirmesini de aşmayı deneyebiliriz. Diğer canlılarda sembol kullanmanın en ufak bir izini görünce, seçtiğimiz kavramı biraz daha inceltip bu kez de Tugendhat'ın yaptığı gibi, "insan kavramsal dil üreten canlıdır" da diyebiliriz. Ya da şimdiye kadar olageldiği gibi kimi filozoflar bir öz tanımını kimileri de bir diğerini seçebilir. İşte tam bu noktada Marx devreye giriyor: "İnsan hayvandan, bilinçle, dinle ya da her neyle isteniyorsa onla ayrılabilir. Ancak insan, kendi geçim araçlarını (Lebensmittel) *üretmeye* başlar başlamaz kendini de hayvandan ayırmaktadır. İnsanın bu atağı da onun bedensel organizasyonunca belirlenmiştir. İnsan yaşama araçlarını üretirken dolaylı olarak kendi maddi yaşamını üretmektedir." (Marx-Engels. 1969, 21). Marx'ın bu düşüncesinden hareketle insan "araç üreten bir hayvandır" şeklinde tanım yapanlar da oldu. Dahası Marx'a bu tanım yakıştırıldı, mal edildi. Bu şekilde bir yorum yapma, insanı bir "öz tanımı" olmadan açıklamanın mümkün olacağını düşünemeyen geleneğin devamıdır. Oysa Marx'ın yaptığı insanı değişmeyen bir öz tanımıyla açıklamayı bir kenara bırakmakla birlikte, o "özlerden" bahsetmeyi sağlayan nedenin kendisini ortaya çıkarmaktır. Konuyu takip etmek için Nutku'dan aktarıyorum:

> "Aşkınlık olgusunu emeğin yabancılaşmasının sonucu olarak yorumlayan Marx ve Engels'in Feuerbach'ı haşince eleştirmeleri sorunun yönünü değiştirdi. Öze ilişkin antropolojik sorun tarihsel-geçici sanıldı. Daha ilk sayfalarda belirttiğimiz gibi elbette her özsel olgu, belli bir zamanda, yerde, koşullarda görünüşe çıkar. Hegel'in deyişiyle 'özü görünür'. Fakat hiçbir görünüş hiçbir biçim özü ortadan kaldıramaz; özü yok saymak, tarihselliği de yok saymaktır." (Nutku. 2012, 61). Nutku, aynı özcü bakışta ısrarını sürdürüyor. Devam ediyor ve isim vermeden Marx'a gönderme yapıyor: "Zihin nesneleri, kurmacalar, aşmacalar belli tarihsel koşullardaki toplumsal ilişkilerin ürünü değildir; daha kısa deyişle, tarihsel-geçici değildir." (Nutku. 2012, 61).

Tam tersi! Yani Nutku'nun "sanki varı" ya da "aşmacası" onun da arkasında duran bir şeye sahip. Bir başka ifadeyle bunlar, Nutku'nun iddia ettiği gibi, özsel apriori olgular değil, tam da tarihsel olgular. Bunların ortaya çıkmasını; özsel, apriori olgular olarak görülmesini sağlayan, insanın geçim araçlarını üretmeye başlamasıdır. Bir ihtiyacı giderirken oradan

yüceltmenin, anlam değiştirmenin, "sanki var"ın çıkması... Soruna böyle bakınca Nutku'nun sandığı gibi Marx'ın, Feuerbach'a ya da diğerlerine yaptığı kaba teorik bir haksızlıktan değil, bir derinleşmeden söz etmek yerinde olur.

Nutku, Marx okurken atlıyor: Sandığının aksine Marx "aşkınlık olgusu"nun çok açık bir şekilde farkındadır. Bunu Nutku'nun söylediği gibi "yabancılaşmanın sonucu olarak" da yorumlamaz. Marx şöyle yazıyor: "Bireyler her zaman kendilerinden hareket etmişlerdir. Her zaman kendilerinden hareket etmektedirler. Onların ilişkileri, onların gerçek yaşam süreçlerinin ilişkileridir. Onların ilişkilerinin kendilerine karşı bir özerklik kazanması nereden geliyor? Onların kendi öz yaşamlarının kuvvetlerinin, kendilerine karşı tam güçlü hale gelmeleri nedendir?" (Marx. 1989, 277). Bu, bütün açıklığıyla kurulmuş ve Nutku'nun tam da ardından gittiği soru. Kuşkusuz soru cevabını da getiriyor. Bu sorunun cevabını Nutku'nun yaptığı gibi 1844 Elyazmaları'nda aramak pek verimli görünmüyor. Kanımca Marx'ın, Kapital'de meta fetişizmi üzerine yazdığı bölüm, sorunun cevabı için izlenmesi gereken yerdir. Marx, burada metaların son derece metafizik inceliklerle, teolojik süslerle dolu olan garip şeyler olduğunu yazıyor. Meta olan "şeyler" meta olarak attıkları ilk adımla bir başkalaşmaya uğruyor, mistik bir özellik taşıyor. Peki, bu mistik özellik nereden kaynaklanıyor? Bu mistik özellik metanın kullanım değerinden kaynaklanmıyor. Metaları mistik özelliklere sarmalayan, onların içinde insan emeğinin toplumsal niteliğinin ve bunun insanlara, yine emek ürününe nesnel bir nitelik damgalamış görünmesinde temellenir. "Harcanan emek gücünün, bu harcama süresiyle ölçümü, emek ürünlerinin değerinin niceliği biçimini alır; ve en sonunda, üreticilerin içerisinde emeklerinin toplumsal niteliğinin kendini gösterdiği karşılıklı ilişkiler, ürünler arasında bir toplumsal ilişki biçimini alır." (Marx. 1980, 85). Üreticilerin kendi toplam emek ürünleriyle ilişkileri, onların kendi aralarında bir ilişki olarak algılanmaktan uzaklaşmış, emek ürünleri arasında kurulan toplumsal bir ilişki olarak görünmeye başlamıştır. Metalar dünyasında insanların kendi arasında toplumsal ilişki, insanlar ile şeyler arasındaki hayali bir ilişki olarak görülmektedir. Marx bunu dinle karşılaştırır. Dinde de (Nutku bunu inanma diye okurdu) insanın kendi beyninin ürünleri bağımsız varlıklar olarak görülür ve bu bağımsız varlıklar kendi aralarında ilişki sürdürür.

Bu noktada bir ek yapmak gerekiyor: Marx'ın Feuerbach'a eleştirisi bir siyaset adamının hırçınlığıyla, "haşinliğiyle" yöneltilmiş değildir. Marx, Feuerbach'ın önemi ve etkisinin farkındadır ve bunu son derece övücü sözlerle teslim eder. Feuerbach'ı "sistemin gizemini ortaya çıkaran fatih" olarak över. Felsefeyi spekülasyon sanan filozoflara ve teologlara seslenirken Feuerbach'a övgüsü destansı bir dille örülür: "...Sizin hakikat ve özgürlüğe varmanız için Feuer-Bach'tan [Ateş Deresi. SÖ] başka yolunuz yok. Feuerbach, şimdiki zamanın Purgatorium'udur [araf. SÖ]" (Marx. 1964, 27). Bu övgüleri yazan Marx, kuşkusuz Feuerbach'tan çok şey öğrenir ve bunları geliştirir. Eserleri üzerinde son derece ciddi çalışır ve yine son derece sarsıcı eleştiriler getirir. Dolayısıyla eleştirileri hiç de "haşinlik" sıfatıyla üzerinden atlanacak türden değildir. Marx'ın eleştirisi Alman İdeolojisi adlı eserde çarpıcı bir şekilde ifade buluyor: "Feuerbach materyalist olduğu zaman tarihten uzak duruyor ve tarihi hesaba kattığı zaman da materyalist olmaktan çıkıyor". İşte Marx'ın

Feuerbach eleştirisinin özü budur. Marx, Feuerbach Üzerine Tezler'in yedincisinde Feuerbach, "dini düşünüşün (biz buna inanma da diyebiliriz SÖ) kendisinin bir toplumsal ürün olduğunu ve çözümlediği soyut bireyin de aslında bir toplum tarzına ait olduğunu görmüyor" diyor. Bu doğrultudaki eleştirisi Alman İdeolojisi adlı eserde de devam ediyor. Bu kez Feuerbach'ın insan kavramının sınırlı olduğunun altını çiziyor. Öyle ki Feuerbach'ın insan dediğinde anladığının "Alman" olduğunu yazıyor.

SONUÇ

Nutku başlarken olduğu gibi bitirirken de Feuerbachçı. Şöyle yazıyor: "Dindar kişi hiç kimseye, özellikle çocuklara, din telkin etmez; karşısına geçip dua ezberletmez. O sadece yaşayışıyla örnek olur. Doğayı tanır ve tanıtır. Doğa üzerine fazla konuşmaz, doğayla birlikte yaşar. … Dindar kişi en çapraşık ilişkilere çözüm bulma olgunluğuna 'ermiştir'." (Nutku. 2012, 78). Nutku'nun bu ifadesi Feuerbach'ın "Tanrı yerine insan sevgisi biricik din olarak kabul edilmeli. Tanrı inancı yerine insana inanç konmalıdır" şeklinde aktarabileceğimiz düşüncesine ne kadar da yakın. Peki, Nutku "dindar kişi" hakkında bu söylediklerini nereden çıkarıyor? Onu böyle bir dindarlık tanımı yapmaya vardıran ne? Bu dindarlık tanımının dayanağı nedir? Nutku geç tarihlerde başladığı Feuerbach okumalarında çok derinleşmese de o olağanüstü zekâsı girdiği Feuerbachçı rotada sonuçlar çıkarmaya devam ediyor: Tıpkı "Dün din olan, bugün artık değildir ve bugün ateizm olan, yarının dinidir." (Feuerbach, 1956, 789) diyen Feuerbach gibi dinin yerine kültürü koymaya başlıyor.

Burada dikkat edilmesi gereken nokta Feuerbach'ın yeni bir dinden söz etmekte oluşudur. Ona göre insan her nerede kendi doğası, kendi eğilim ve aklıyla davranıyorsa orada dinin gerekliği ortadan kalkacak bunun yerini kültür alacaktır. İşte bu kültürün kendisi dine dönüşmüş bir kültürdür. Engels'in saptaması da bu noktada anlam kazanıyor: "Feuerbach'ın gerçek idealizmi o'nun din felsefesi ve etiğini ele aldığımızda hemen kendini gösterir. O, hiçbir şekilde dini ortadan kaldırmak istemez, dini yetkinleştirmek ister, felsefenin kendisi de dine dönüşmelidir." (Engels. 1962, 283). Nutku da bu düşünce doğrultusunda bir din algısıyla iş görüyor. Bunu açık bir şekilde yazmasa da yukarıda alıntılanan "dindar kişi" tasviri bir fikir veriyor. Feuerbach, insanlık tarihini din düzeyinde olan değişikliklerden hareketle açıklamaya kalkışır. Kuşkusuz bu sorunlu bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Engels'in eleştirisi haklılık kazanıyor. Engels ekliyor: Tarihteki büyük dönüşümleri üç büyük dinle birlikte ele almak mümkün olabilir. Ama insanlık tarihi bu dinlerin çok öncesine uzanır. Eski kabile dinleri asla yayılma eğilimi göstermiyor ve kabilenin bağımsızlığını kaybetmesiyle direncini de kaybediyordu. Yine bunun gibi dinin tamamen toplumsal hayattan silindiği, hiçbir etkisi olmadığı dönemler de olmuştur. Örneğin 1793-1798 yıllarında Fransa'da Hıristiyanlık neredeyse silinip gider. Napoleon'un dini kurtarıp toplumu denetlemenin bir aracı olarak kullanma çabalarıyla yenide varlık alanı bulur. Nutku, tıpkı Feuerbach gibi dinin yerine kültürü koyuyor. Bir başka ifadeyle apriori dolayısıyla da yok olmayacak olan inancı (dini) yetkinleştirmek istiyor. Bunu açık bir şekilde yazmasa da yukarda alıntılanan "dindar kişi" tasviri bir fikir veriyor. Zaten "inanmayı" insanının özü yapan düşüncenin

dinin ortadan kalkacağını düşünmesi mümkün olamazdı.

Son söz: Nutku, hep insanı açıklayabileceği bir öz arayışında oldu. Seksenli yıllarda yayımladığı makalelerde de bu çaba bariz bir şekilde görünüyor. Büyük bir zevkle okuduğum yayımlanmamış doçentlik tezi de bunun izleriyle doludur. Nutku'nun insana ait bir "asıl olan, öz" arayışının, hocası Takiyettin Mengüşoğlu'nun olumsuz mirası olarak görmek mümkündür. Ömrünün son yıllarında okumaya başladığı Feuerbach'la böylesine derin bir bağ kurmasının nedeni de burada saklıdır. İşte Nutku'nun düşüncesindeki bu idealist çekirdek, Marx'ın, bu "asıl olan, öz" arama çabalarını bir tarafa atmasının felsefe tarihindeki önemini ve açtığı çığırı görmesini engelledi.

Kaynaklar

Marx-Engels. MEW, Band 3, Dietz Verlag, 1969 Berlin.
Marx-Engels. MEW, Band 1, Dietz Verlag, 1964 Berlin.
Marx-Engels. MEG, Band 21, Dietz Verlag, 1962 Berlin.
Marx-Engels. AGW, Band 1, Dietz Verlag, 1989 Berlin.
Marx-Engels. MEW, Band 28, Dietz Verlag, 1980 Berlin.
Ludwig Feuerbach, Das Wesen des Christentums, Band I. Akedemie Verlag, 1956 Berlin.
Ludwig Feuerbach. Anthropologischer Materyailismus. "Aus den Heidelberger Vorlesungen über das 'Wesen der Religion' " içinde, Ausgeweahlte Schriften II. Hrsg. Alfered schmidt. Ulstein Buch 1985 Frankfurt- Berlin- Wien.
Uluğ Nutku, İnanmanın Felsefesi. Anı Yayınları, 2012 Ankara.
Uluğ Nutku, İnancın 'Sanki Var' Bilgisi, içinde Felsefelogos sayı 3, 1998 İstanbul.
James G. Frazer. Payal Yayınevi, 2004 İstanbul.

Uluğ bey/düşünür

Taylan Altuğ

Felsefi düşünüşü, toplumda, toplumun kültüründe tuttuğu yerde arayan Uluğ Bey, bu bağlam içersinde onu bir *karşıt kültür* olarak tanımlıyordu: "felsefe verilmiş kültür içinde eleştirel bir karşıt kültürdür." Karşıt kültür olarak felsefi düşünme, toplumun tinsel yaşamını sarıp sarmalayan yerleşik kanıları, kanıksanmış inançları, dinî ve ahlâki buyrultuları aklın süzgecinden geçirme etkinliğidir. 'Bu böyledir'in karşısına, acaba 'bu böyle midir?' sorusuyla çıkan eleştirel kuşkunun yön verdiği bir düşünme uğraşıdır. "Önceden bilindiği sanılanın üzerine bir kez daha bükülen irdeleyici tavırdır." Basitçe bir kültür eleştirisi değil, fakat '*felsefe*'dir. Bu uğraş yerleşik kanıların yıkımı ve sökümünden oluşan salt bir olumsuzlama da değildir; fakat aynı zamanda sorguladığı kanılar ve inançlar alanından işlenebilecek yeni bilgi tutamakları çıkaran olumlu bir yanı da içinde barındırır. Bir tür *aydınlatma*'dır. Uluğ Beyin anladığı şekliyle felsefi düşünüş, "mevcut kültürün içinde, onu tartışan ve tartıştıran, geliştirici karşıt kültürdür." Geleneği şimdiye bağlamanın eleştirel yoludur. "Geleneklerin ayıklanarak tazelenmesi", *tarihsellik*"tir.

"Kültür kelimesini Türkçe düşünüyorum, başarılar örgüsü olarak anlıyorum" diyordu: "Bilim ve teknik, zanaat ve sanat, dünya görüşü ve felsefe, ahlak eylemi ve din inancı bu örgünün bütünlüğünü oluştururlar." Onun '*güncel felsefe*' deyişi, felsefi düşünmenin, hakikati (bilgiyi) arayışında, işte tam da bu örgünün içine girmesi, dalması anlamına geliyordu. 'Güncel' nitelemesi aklınızı çelmesin, aslında burada düşünmenin kendisine yöneldiği *güncel*, nihayetinde, tarihsel oluş içersinde insanın temel varoluş sorunlarıdır. Güncel felsefe, günceli, yani şimdi ve burada olanı –insanın önündeki sorunları– genellikler

içinde kavramaktır. Felsefe "genelliğinde güncel, güncelliğinde genel" olan düşünmedir.

Kendi kültür derisini giyinen Uluğ Bey, bu doğrultuda, karşıt kültür olarak felsefenin, *toplumu* ile bir *söyleşi* (dialog) oluşturmasının yollarını döşemeye koyuldu. "Gezginliğim kendi yerimde, kendi kümemde," dese de, Anadolu'nun 'yakına gel!' çağrısına bütün yüreğini koydu. Felsefenin karşıt kültürünü topluma yerleştirmek için, engebeli, inişli çıkışlı akıl yolunu tek başına kendi döşedi, döşedikçe yol aldı. Her filozof gibi 'benim düşünmem'i ilke olarak koydu. Bu ilke "kendini bil" (*gnothi seauton*) dilekbuyruğu ile ilişkilidir ve ondan kaynaklanır. Bireyin özgürce düşünmesini felsefe için koşul koyar: "ben başkası tarafından düşündürülmüyorum, kendim düşünüyorum." İnsanlar birbirlerinin düşüncesine girmek için *söyleşir*'ler. Bu anlamda *Söyleşi* (diyalog) Uluğ Bey için *aydınlanma*'dır. Grek Aydınlanmasının temsilcileri Sofistlerle olan gönül bağını hep belirtmişti. Onlar kendi zamanlarının kültürünün eleştirel bilinci idiler. Onun Anadolu'daki *felsefe* gezginliği, bireysel varoluşu içinde kendine bir *ethos* ("dayanışmacı duygu birliği") arayışının da ifadesidir aynı zamanda. Döşediği yolda, felsefi *söyleme*'nin ne olduğunu, söyleşilerinin kendine özgü tarzı içinde canlı bir örnek olarak sundu; söyleme'yi *işitebilenler* söylenenin felsefe olduğunu anladı.

Uluğ Beyin karşıt kültürü harekete geçirdiği söyleşileri, felsefenin kendisinin ne olduğuna ve ne olmadığına ilişkin bir iç tartışmayla birlikte yürür. Bu doğrultuda ilkin, insanın kültür bütünlüğü içinde, felsefeyi dünya görüşlerinden ve ideolojilerden ayırt eden yanı görünüşe gelir. Felsefenin ayrım çizgisi, onun akılsal olarak gerekçelendirilmiş *bilgi* olmasıdır. Burada Soktatesçi *logon didonai*'nin (söylediğimiz şeyi niçin söylediğimizin bir *açıklamasını* verebilme) kanılara karşı felsefi meydan okuyuşunun sesi duyulur. "Dünya görüşü felsefeden ayrıdır, çünkü dünya görüşlerinde gelişen, ilerleyen bilgi bulunmaz." Dünya görüşü, din ve ideoloji söylemleri, insana "kosmolojik ve ahlâki çerçeveler" sunar, ama bunları *değişmezler* olarak koyar ve soru konusu yapılmalarına izin vermez. Dünya görüşleri gibi, ideolojiler de "inanç önermeleriyle örülmüştür. Aradaki fark birincisinin yerüstü, ikincisinin yeryüzü 'aşmaca'sı olmasıdır."

Oysa ki, felsefe özünde '*bilme*'dir. Bu bilme'nin kökeninde *ti esti*: *nedir*? sorusu bulunur. Bir şey *kendisi* olarak nedir? Uluğ Beyin söylediği: " 'Kendisi nedir' sorusu, ne olduğu sorulan şeyin başka bir şey aracılığıyla açıklanmasını kabul etmeyen bir sorudur." Aristoteles'in 'varolan olarak varolan nedir?' sorusu, *ti esti*: *nedir*? sorusunun halis biçimidir. Uluğ Bey, *ti esti* sorusunun *özebakış* çabasında bir soru olduğunu belirtir. Özebakışçı tutum, Uluğ Beyin felsefi düşünme tarzının karakteristiğidir. Özebakışçı tutumla, "Theoria'nın nesnelere ve olaylara 'oldukları gibi' kapsayıcı bakışını ve aynı zamanda, başka türlü olamayacaklarını kavrayışını kastediyorum." Ben özbakışçı düşünmeyi, varolanı düşüce-nesnesi kılarak düşünce üzerine düşünme, yani *düşünüm* olarak anlıyorum: düşünmenin kendi üzerine bükülmesi. Her halis felsefe düşünümdür. Felsefe, düşünce (kavram) üzerine düşünerek varlığı düşünmedir. Bu tanıma Uluğ Beyin katılışı: "düşüncenin açıklığa kavuşması aynı zamanda varlığın açıklığa kavuşmasıdır."

Uluğ Bey, özebakışçı düşünüşü "güncel"e uygulayarak, "genelliğinde güncel, güncelliğinde genel" olanı yakalar. Örneğin, onun güncel'e ilişkin olarak ortaya koyduğu şu

belirleme, "Türkiye'de kimlik sorunu yoktur, kişilik sorunu vardır", özebakışçı düşünmenin olguyu kavrayışının bir örneğidir. Felsefenin *düşünüm* karakteri, onun olguya bakışına bu şekilde yansır: özebakış. Bir yerde, "Felsefe zordur," diyordu; "çünkü özebakışçı kavrayış ister."

Onun 'mahiyet' için önerdiği 'nelik' sözcüğünü kullanarak söylersem, *özebakışçı* kavrayış nesnenin neliğini belirleme uğraşıdır. Bu felsefi duruş, ontolojik bilme tutumu diye adlandırabileceğimiz şeyle örtüşür: nesnenin varlık belirlenimlerini koymak. Bundan ötürü Uluğ Bey ontolojiyi temel disiplin olarak görüyordu: "Temel disiplin ancak ontoloji olabilir; çünkü incelenen yapı, nesne, ne olursa olsun, temeldeki soru 'bunun varlık belirlenimi nedir?' sorusudur. Ontolojik bilme tutumu, *varlık ilgisi*'ni en temele koyan bir bilme tarzını belirtir. Burada yeniden, bu defa Nicolai Hartmann dolayımıyla Aristoteles'in sorusuna geri döneriz: Varolan olarak varolan nedir? Bu soru varolanın varlık belirleminlerini sorar. Bu *yeni* ontoloji, 'fenomenlere dönelim!' şiarı ile ontolojinin metafiziksel bir aşmaca'ya evrilmesinin önünü keser: "Varlık sorunu bu dünyaya aittir, onda kök salmıştır. O olgulara tutunur, varsayımlara değil." (Hartmann). Varlık ilgisini temele koymayan veya "genel varlık idesi"nden el çeken bir felsefenin yazgısı, bilimlerin ya da zamanımızda olduğu gibi, siyasetin "*ancilla*"sı (hizmetkârı) olmaktır. Varlık ilgisinin ve hakikat sorusunun felsefeden kaybolup gittiği bir zamanda, ontolojiyi temel disiplin olarak koymakla, Uluğ Bey, felsefeyi bir "kanaatler oyununa çeviren" postmodern *küçük söylem*'e de gereken karşılığı vermiş oluyordu.

Bir *düşünür* olarak Uluğ Bey felsefenin *insan idesi* ile kesiştiği yerde durur. Bu duruş, insanı varlığın merkezine koyma anlamında bir felsefi anthropolojismi getirmez; fakat düşünme ile insan olma arasındaki özsel bağın, insana açtığı sonsuz olanakları görme ve gösterme uğraşını getirir. Onun insan felsefesi çalışmaları bir olanaklar varlığı olarak insanın özünü belirlemeye adanmıştır. 'İnsan nedir?' sorusuna, öncelikle, "insan varolanlar arasında bir varolandır" karşılığını verdi ve Hartmann'la sürdürdü: "İnsan kendi başına değil, varlık bağıntılarının geniş yapısı içinde", yani *dünyası* içinde insandır. Varlığı anlayan olarak insan, varlık bağıntılarının geniş yapısı içinde, bilen, inanan, değerleri duyan, anlam veren, amaç koyan ve bunu gerçekleştiren olarak diğer varolanlardan ayrılır ve *kendisi* olur. *Kendisi* olarak insan, kendini gerçekleştirendir. Bu yönde insan, yaşamını sürdürebilmek için bilmeyi kendine amaç edinir. "Bilgi insan hayatının sürekliliği demektir." İşte felsefi anthropoloji, dünyası içinde kendini gerçekleştirme çabasında insana özsel olan belirlenimleri arar; "insanın varolma koşullarına dayanan eylemlerini ve başarılarını işler." Felsefi anthropoloji (Uluğ Bey), insana ilişkin olarak özü belirleme çabasında, insanı bir 'olanaklar varlığı' olarak görür. Özü, tümel bir insan kavramı içine sıkıştırıp kapatmayan, açık uçlu bir yaklaşımdır bu. 'Olan' ile 'olması gereken' arasındaki tarihsel gerilim içinde, olanaklarını gerçekleştirmek veya gerçekleştirmemek bütünüyle insana bırakılmıştır. İnsan bir olanaklar varlığı olarak *Doğa*'ya açılır. Gelgelelim, doğa ile ilişkisinde insanın yapıcı olduğu kadar yıkıcı da olduğu ortaya çıkar. Tarihsel hakikat, insanın özünün bir belirlenimi haline gelir: "olanaklar varlığı zorunlulukla karşıtlıklar varlığıdır da." İnsan kendinin "bir karşıtlıklar varlığı olduğunu pek erkenden anladı." Doğanın yıkımı, kendi "doğa"sının da

yıkımıydı. Tarihselliği içinde insan varlığının temel varoluş sorunları, bundan ötürü, hep çatışkılı sorunlar oldu.

Kant'ın insan için söylediği "bu eğri odundan dümdüz hiçbir şey yontulamaz" sözü, insanı çelişkiler yumağı ya da paradoksal varlık olarak betimleyen bu içgörüye yol açmış olsa gerektir. *İnsan Felsefesi Çalışmaları* adlı kitabında şunları okuyoruz: "İnsanın çelişkili varlığı ne yalnız eğri bir odundur ne de düz bir tahta, ne yalnız iyidir ne de kötü, ne yalnız haklıdır ne de haksız, ne yalnız boyun eğendir ne de başkaldıran, ne yalnız sömürendir ne de sömürülen. İnsan yavrusu toplumsal ve ahlaki çelişkiler karşısında boş bir levhadır (**tabula rasa**), ama üzerine bu karşıtlıkların yazılabileceği, yazılma olanağı taşıyan boş bir levha. İnsan bu çelişkilerin içine doğru doğar, içinde yerini aldıkça bilincine varır ve bu bilinçten geri dönemez. Gelişen insan, çelişkileri kavramak, onların olumsuz yanlarını yontarak toplumsallığını korumak zorundadır; çünkü hayatın devamı için bu bir 'olması gerek'tir." (s.79-80).

Kant'ın 'eğri odun'a eklediği not: "Doğa bizden yalnızca bu ideye (yetkinlik) yaklaşmamızı ister." Hakikati bilme uğraşında insan, her çağda kendisi ile yeniden tanışır ve yapısındaki temel çelişkileri daha geliştirici bir şekilde işleyebilir ve çelişkileri içinden kendini hep yeniden kurabilir. Sonsuza açık bir oluş içinde insanın '*biraz daha*' insan olma çabasında, onun geleceğine ilişkin olarak Uluğ Beyin ilk ilkesel deyişi şudur: "*Doğa insan için değildir; insan doğayla birliktedir.*"

Arkadaşı Voss'a yazdığı bir mektupta, Hegel, kendine koyduğu felsefi görevin "felsefeye Almanca konuşmayı öğretmek" olduğunu söyler ve Luther'in "*İncil*"i Almanca konuşturmayı başardığını anarak, bunun bir halka verilebilecek en büyük armağan olduğunu ekler. Kendini hem felsefeye hem de yaşadığı toprakların halkına adamış olan Uluğ Bey için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Engin alçakgönüllülüğü içinde kendisi bunu kabul etmeyecek olsa da, o da felsefeye Türkçe konuşmayı öğretme işini kendiliğinden üstlenmiş gibidir.

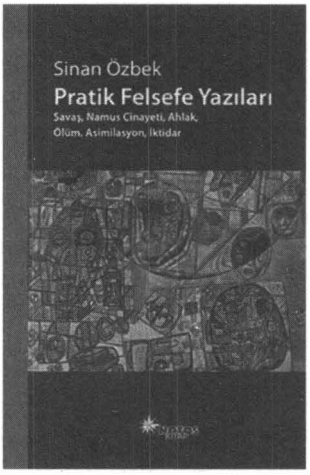
Filozof *dilde*'dir: o dilde barınır, *kendi* dilinde. Çünkü düşünme dil-içre bir etkinliktir. Uluğ Beyin söylediği: "Bizim için Türkçe düşünerek felsefe yapmak önceliklidir." Felsefe üretmek ki bu, kavram yaratmak anlamına gelir, filozofun kendi dilinde düşünmesi ile mümkündür. "Her dil felsefeyi kendisinde işler." Kendi kültürünü kavramlaştırma ve evrensel kılma felsefenin işidir. Dil, hep söylendiği gibi, kültürün taşıyıcısı değildir yalnızca, fakat başlangıçtan beri 'kültür kurucu'dur. "Kendi dilinde bilim ve felsefe üretmeyen, başka dillerden 'tercümeli' düşünen bir kimse, kültürünü geliştirici olamaz." (*Daha Güncel Felsefe*, s.184). Bu yönde Uluğ Beyin vurguladığı, kendi diline özen göstermenin hem kültürün devamı için hem de kültürün eleştirel tarzda canlı tutulması için zorunlu olduğudur. "Dile Özen Göstermek", Yeni Adana gazetesinde çıkan iki yazısının başlığıdır. Dile özen göstermek, bizler için, felsefeyi '*Türkçe söylemek*'tir.

Türkçe düşünerek felsefe yapmak buyruk/dileği, bizi *gelenek* sorusuna geri itiyor. Yazılarımda Türkiye'de felsefi düşünce geleneğinin bulunmadığını, geleneğin oluşturulması gerektiğini ve bunun da Cumhuriyet'in kültür atılımı ile birlikte başladığını ileri sürdüm. Uluğ Beyin bu konudaki düşüncesi ise şu: "Henüz düşünce geleneklerimiz yerleşmedi. Bu

da tamamen olumsuz değil. Gelenekler pek çabuk katılaşır. Bu bakımdan yerleşik/çakılmış geleneğimiz olmaması lehimize. Düşüncemizi daima açık tutabiliriz." (*Gezgin Felsefe*, s.138). Bu söylenende, ben, gelenek sorununun bizi zorlaması gerekmediği; düşünce olarak düşüncenin, yani kendi kendisini belirleyen düşüncenin ortaya çıkmadığı bir kültürde de, kendisine açık olmak koşuluyla felsefenin pekâlâ yerleşip barınabileceği düşüncesini yakalıyorum. Kısıtlanmışlığımızdan çıkış yolumuz belki de şu zarif düşüncede ışıldıyor: "Felsefe kültürün asli bir ögesi değildir, misafiridir, -armağanlarla gelen bir misafir." Ona sahip çıkmalı, onu koruyup kollamalıyız.

"Filozof, toplumunun bireyidir, insanlığın kişisidir" demişti. Düşünür olarak ona yaraşan tanım da bu olsa gerek.

O hep felsefenin aydınlık yüzü oldu.



Sinan Özbek
Pratik Felsefe Yazıları

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Filozof ve hayat

Yasin Ceylan

Bir insanın çalıştığı bilim dalı ile dünyaya bakışı arasındaki ilişki nedir? Çalıştığı bilim alanının veya disiplinin, davranışları üzerindeki etkisi nedir? Bu sorulara çeşitli şekillerde cevap verilebilir. Bazı durumlarda bu etkileşim az, diğer durumlarda çoktur. Bir kimya laboratuvarından çıkan bir akademisyenin, bir matematik dersini bitirip sınıfı terk eden bir hocanın dışardaki yaşamı, laboratuvarda ve derste işlediği konulardan tamamen farklıdır. İşlediği konular, zihninden henüz çıkmamış olabilir, ama bunların, karşılaştığı insanlarla olan söz ve tavırlarında pek etkisi olmaz. Ancak felsefe ve filozof ilişkisi tamamen farklıdır. Felsefe öğreten kişinin, dersten çıkınca öğrettiği şeyle ilgisi kesilmez. Okuduğu felsefe kitabını kapatırken, dış dünyada sanki o kitabı okumamışçasına, farklı bir kişi değildir. Filozof verdiği dersi bizzat yaşar, okuduğu filozoflarla birlikte düşünür.

Felsefe-kişilik ilişkisine, yukarda belirttiğim tespite uygun düşen bir örnek ile buna uygun düşmeyen başka bir örnek vereceğim. Birinciye örnek Spinoza'dır. Kıt kanaat, bir dervişin azığıyla geçinen bu erdemli zat, kendisine üniversitede hocalık teklif edildiğinde bu teklifi reddetmiştir. Sebebi ise, devletten maaş alınca özgür bir zihinle düşüncelerini yazamayacağı kaygısıdır. İkinciye örnek ise, büyük İslam kelamcısı Gazali'dir. Dönemim Meşşai ve Yeni Eflatunculuk felsefelerini çok iyi bilmesine, bu alanlarda yetkin kitaplar yazmasına rağmen, felsefeyi reddetmesi ve dönemin filozoflarını mahkûm etmesidir. Sebebi ise, felsefenin güçlü bir kişilik ve sağlam bir karakter oluşturmaması kaygısıdır.

Bu iki örnek üzerinde yıllardır düşünüyorum. Spinoza'nın erdemli kişiliği karşısında eğilirken, Gazali'nin, okuduğu felsefe kitaplarını ve hatta salt felsefe alanında bizzat yazdığı eserleri bir kenara itip, ters yönde ilerlemesi beni şaşırtmıştır. Üniversite rektörlüğü gibi bir pozisyonu, devrin devlet erkânına hizmet etmeme adına terk etmesi, Spinoza'nın tavrına denk düşen bir erdemliliktir. Gazali, bireyi zapturapt altına alan dinsel yaşamı, felsefi yaşama tercih etmiştir. Dinsel yaşam, dış otoriteyi kabul etmektir. Transandantal bir buyruğa boyun eğmektir. Filozofa hükmeden otorite ise, kendi öz bilincidir. Dış otoriteyi reddeder. Spinoza Yahudi teolojisinin en ince noktalarına nüfuz etmesine rağmen felsefi bilincini kaybetmemiş, transandantal fantezilere kapılmamıştır. Hem Yahudi hem de Hristiyan cemaatten kovulmak suretiyle bu cüretin faturasını ödemiştir.

Din ile felsefe arasında gidip gelenlerin ve nihayette dini seçenlerin neden bunu yaptıklarını düşündüğümüzde, iki husus göze çarpmaktadır: Birincisi, iç otoritenin kaynağı olan bilincin yeterince gelişmemesi. Bireyi yönetecek düzeye gelmemesi. İkincisi, transandantal fantezilerin cazibesidir. Gazali'nin kendisini, yaşadığı asrın müceddidi sayması, bu tür cazibelere kendisini nasıl kaptırdığının örneğidir.

Hegel'in köle efendi ikilemi perspektifinden baktığımızda, dini seçen bilincin, risk almak istemediği, kendi adına bağımsız bir bilinçle hareket etmek yerine, daha güvenli bildiği, kendi dışındaki bir bilinci yeğlediği ortaya çıkacaktır. Buna göre, inanç kolaylığını bırakan bilincin, inanç ve geleneklerden norm almasını reddetmesi, bir maceraya atılması demektir. Risk almak, gerek insan potansiyelinin aktif hale gelmesi ve gerekse hak edilmiş bir mutluluğu amaçlaması bakımından gerekli bir şarttır. Kendi bilincini akim bırakarak transandantal bir makama kul olan bir birey, mutluluğu hak etmemiştir. Bu sebeple bir dinin emirlerine ram olan birey, mevcut yaşamda mutlu olamayacağını bilmekte, aradığı mutluluğu başka bir yaşama ertelemektedir. O hayalî mutluluğu bile hak etmediğini itiraf ederek, onu yüce makamdan ve aracılardan beklemektedir. Öyle görülüyor ki, zoraki kölelikten daha kötüsü iradi köleliktir. İradi köleliğin en kötü olanı ise zihinsel olanıdır.

Felsefi bilgiyle yaşantının iç içe olduğunu iddia edersek, yaşantıya intikal etmeyen bilginin anlamsız olduğu sonucu ortaya çıkar. Günümüz felsefecilerinin tartıştığı birçok konu ve tartışma, insanın mutluluğuna hiçbir etkisi olmayan zihinsel temrinlerden ibarettir. Felsefenin esas konusu, insanın mutluluğudur. Bireyin mutluluğuna engel olan birçok sosyal, politik ve ekonomik sorunlar üzerinde düşünmek ve tartışmak varken, bunun yerine suni zihinsel sorunlar ihdas ederek bunlar üzerinde beyhude enerji sarf etmek, felsefenin temel amacına aykırıdır. Bu durumun Orta Çağ'da bin yılı aşan bir sürede, tartışılan teoloji meselelerinden ne farkı vardır? Teolojik tartışmaların insanlığa bir faydası olmuş mudur? İnsanların gerçek sorunlarıyla uğraşmayan, onlara çözüm üretmeyen disiplin ve kurumları, toplum haklı olarak dışlayacaktır. Günümüz felsefecilerinin büyük bir kısmının, toplumdan ve güncel konulardan kopuk kalmasının ve hatta itibar görmemelerinin gerisinde, felsefecilerin kendileri için suni bir dünya yaratıp içinde yaşamalarıdır.

Uluğ nutku'nun insan felsefesi bağlamında eğitim olgusuna bakışı

Recep Ercan

Türkçe felsefenin bu topraklarda yeşermesi için bazı çabaların olduğu bilinmektedir; ancak bu çabaların yeterli olduğu söylenemez. Felsefe geleneği olmayan bir toplumda felsefi düşüncenin yerleşmesi kolay değildir. Özellikle Cumhuriyetin ilk kuşağı özverilerle yetiştirilmiş ve özverilerle ömür sürmüş bir kuşaktır. Sonraki kuşaklar ilk kuşağın attığı sağlam temeller üzerinde yürümüştür. Aydınlık bir dünya görüşüne toplumca kavuşmak, bilime açık bir toplum olmak yeni devletin başlıca hedefiydi. İlk on yılda bu hedefe ulaşma yolunda büyük adımlar atıldı. Kurumların yenilenmesi kökten değişimlerin yapılmasını gerektiriyordu. Bu kapsamlı girişim, özünde bir eğitim konusuydu. Bu nedenle ilk değişim o zamana kadar işitilmemiş olan bir kavramda toplandı; milli eğitim (Nutku, 2013a: 184). Cumhuriyet, akıl ve bilimin rehberliğinde yeni düzeni inşa ederken gençlere ve öğretmenlere büyük sorumluluk yüklemiştir. "Aklı hür, vicdanı hür, irfanı hür" bireylerin yetiştirilebilmesi için yılların biriktirdiği cehaletle mücadele edilmesi gerekiyordu. Millet, yüzyıllar boyunca dünyaya teorik bakışla tanışmamıştı. Avrupa Rönesans ile küllerinden yeniden doğarken Osmanlı, sınırları genişledikçe büyüklük duygusuna kapılmış, göz önündeki yararcılık tavrıyla (siyasal pragmatizm) bilimin geniş ufkuna bakamaz duruma düşmüş, 1579'da Şeyhülislam'ın fetvasıyla yıktırılan Rasathanenin yıkıntılarından bir daha hiç çıkamamıştı. Taassup o kadar derine etki yapmıştır ki, "rasat yapmak felaket getirir" düşüncesiyle yıktırılan Rasathanenin tekrar yaptırılması bir daha mümkün olamamıştır. Gökyüzüne olduğu gibi bakamayan yeryüzünde de önünü göremez haline gelir. Nitekim Osmanlıda, ne bir teorik fizikçi, ne de bir psikolog, antropolog ve arkeolog yetişmiştir. Yaratıcı aklın bir ürünü olan matematik ve geometri bile 'nakli ilimler' arasına sıkıştırılmıştır. Osmanlı bazı teknik bilgilerle -özellikle askeri- iki yüzyıl daha ömrünü uzatmıştır; ama "-bilimsiz teknik etsiz kemik" gibi iskeletten farksız olduğundan bir daha uluslararası ilişkilerde söz sahibi olabilmiş değildir (Nutku, 2013a: 184).

Nutku'nun belirlemesine göre, Osmanlının düşünce hayatı bu denli kısarlaşınca felsefi bir dünya ve insan görüşünün doğmasına izin vermemiştir. Felsefe, geleneksel inançlar çerçevesinde bellenmiş olanın karşıtında bir kültür öğesi olduğundan, akıcılığını kaybetmiş inanç kavramları içinde güdük kalan toplum, felsefenin karşıt kültürüyle beslenememiş, hiçbir çelişkiyi göğüsleyememiş, bilime ve felsefeye açılamamıştır (Nutku, 2013a: 185).

Osmanli'da ferman-fetva koşutluğu aslında dinin siyasal bir ideolojiye dönüşmesinin tipik örneğidir. Bu durum, Arapça Ortaçağ'ın Arapça Rönesans'tan sonra gelmesinin bir sonucudur. Arapça felsefi düşünce kaynağını Grek felsefesinde bulmakla beraber özgün ve özerk ve Avrupa'dakinden daha üstündü. Bunun nedeni kilise ve benzeri kurumların olmayışı ve filozofların bu kurumlara hesap vermek zorunda kalmayışlarıdır (Nutku, 2011a: 44).

Osmanlı'da dinin 'kusursuz siyasal ideoloji'ye dönüşmesinin sebebi ferman-fetva koşutluğudur. Fermanın egemenliği, fetvanın onayı hem dini donuklaştırdı (değişmeyen iktidar), hem zaten zayıf olan ilahiyatı büsbütün söndürdü hem de felsefenin bir karşıt kültür olarak doğmasını engelledi (Nutku, 2011a: 45).

Osmanlının küllerinden yeniden doğan Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim hamlesi, bilimde başarılı olana gözlerin çevrilmesini gerektirmişti. Avrupalının başarılarını örnek almak, ama Tanzimat hatasına düşmeden, yani öykünerek değil kendi aklını kullanarak, işleyerek örnek almak amaçlanmıştı. Onun muasır medeniyeti ile rekabet edebilmek için bilim ve teknikte ileri gidilmesi gerektiği Cumhuriyetin bekası için önemliydi. Cumhuriyetin kurucuları Avrupalının iki yüzünü (ikiyüzlülüğünü) pekiyi anlamışlardı. Onunla başa çıkabilmek için bilim ve teknikte nasıl ilerlediğini öğrenmekten başka çıkar yol olmadığını da anlamışlardı. Onun muasır medeniyeti ile önce eşit duruma gelmek, sonra da onun 'üstüne çıkmak', Cumhuriyetin bekası için şarttı (Nutku, 2013a: 186). Bu amaçla yurt dışına çok sayıda öğrenci gönderilir. Bunlar arasında Hilmi Ziya Ülken, Takiyettin Mengüşoğlu, Macit Gökberk ve Halil Vehbi Eralp gibi ünlü felsefeciler vardır. Bu hocalar ülkesine dönünce İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev alırlar ve azimle çalışırlar. Nutku'ya göre, yukarıda adlarını saydığımız ilk kuşak felsefecilerin ardından iki kuşak daha, felsefi disiplin içinde yetişmişlerdir. 1950'li yıllardan itibaren Cumhuriyeti hedef alan karşıdevrim hız kazanınca felsefe eğitimi de bundan olumsuz etkilenmeye başlamıştır (Nutku, 1913a: 185). Özellikle 1980'den sonra Türkiye'de felsefe eğitimi, hem içerik hem de program boyutunda gerilemeye başlamıştır. Timuçin'e göre, kapitalist düzenin bu topraklarda felsefe eğitimi yapılabilmesi noktasında pek de istekli olduğu söylenemez. Nitekim günümüzde felsefe eğitimi oldukça aşağıya çekilmiştir. Üniversitelerde verilen felsefe eğitimi yetersizdir. Bütünsel ve tarihsel bilgiden soyutlanmış bir felsefe, kişinin aydınlık bir bilince ulaşmasını engelleyecektir. Bu durum kurulu düzenin işine gelecektir. Felsefe bölümlerinde felsefe tarihinde bilimsel bilgiyi önemsemiş filozoflar yerine, geçiştirilen bir eğitim ön plandadır; doğru dürüst felsefe tarihi bile okutulmamaktadır (Timuçin, 2013: 25).

Nutku, yüksek öğretimin bugünkü perişan halinin dinin siyasallaşmasının ve eğitimi sürüklemesinin bir sonucu olduğunu belirtir. Felsefe bölümlerinde sayıları hızla

artan ilahiyatçı kadrolaşmanın ileride telafisi mümkün olmayan sonuçlar doğuracaktır. Nutku'ya göre, hiçbir ilahiyatçı felsefeyi anlayamaz; anlaması için din kavramlarının kuşatmasını kırabilmeli, felsefenin toplumsal bilinci geliştirici karşıt kültürünü temsil edebilmeli, hepsinden önemlisi 'vahiy'in sadece bir inanç geleneği olduğunu öğrenmelidir. Günümüzde durum sanki 'Tarikatlar, Cemaatler Konfederasyonu'nda yaşıyormuşuz gibidir. Devlet kuruluş amacından sapmış gibidir. Bağımsızlık küreselleştirmecinin ellerine bırakılmıştır. Ulusal ekonomi etkisizleştirilmiştir. Yapay refah kendini yutacak bir göçüğün üstüne kurulmuştur (Nutku, 2013a: 45). Nutku'ya göre bunları anlamak için kâhin olmaya gerek yoktur; küçük bir yüzleşme yeter. "Dindar nesil" yetiştirmek üzere yapılan son müfredat değişikliği ile felsefe derslerinin "hikmet" ile özdeşleştirilmesi, İmam Hatip ortaokullarının yeniden açılması, zorunlu din derslerinin yanında "Kur'an Dersi" ve "Hz. Peygamberin Hayatı" gibi seçimlik derslerin ilavesi aydınlanma, hümanizma ve bilime karşı bir rövanş alma izlenimi vermektedir (Nutku, 2013a: 46). Açıkçası cumhuriyetin başlangıçta ortaya koyduğu hedefler ile günümüzde ulaşılması hedeflenenler arasında büyük bir ayrışma/farklılaşma olduğu görülmektedir. İktisadi ve sosyal alanda ideolojik boşluk din ile doldurulmaya başlanmıştır. Din, bilim ve felsefe sürekli olarak karşı karşıya getirilmekte ve karıştırılmaktadır. Nutku'ya göre Türkiye postmodernleşti: "Her şey olur, her şey geçerli" ilkesi türbanlı başörtüden besmeleli bilime kadar cirit alanı buldu. Bunun arkasındaki siyasal oyunlar hiç de gizli değil ve gittikçe daha açık oynanıyor. Kurumsal özerkliğin üniversitelerden kuduz köpek gibi kovulması, eğitimin rotasının akıl ve bilimden uzaklaştırılıp dinsel dogmalar ile buluşturulması bizde sağlam bir felsefi düşünce geleneğinin oluşmasını engellemektedir (Nutku, 2011b). Dolayısıyla, eğitim alanındaki başarılar ile felsefi düşünce geleneği arasında güçlü bir ilişki vardır.

Felsefe-eğitim ilişkisi, kısmen engelli-baston ilişkisine benzetilebilir. Nasıl ki baston engelliye destek olur, yolunu bulmasına rehberlik ediyorsa, felsefenin de eğitime destek olması, yol göstermesi gerekir. Felsefenin kılavuzluğundan yoksun bir eğitim sistemi yolunu şaşırır ve bambaşka bir mecraya sürüklenir. Bunun telafisinin kolay olmadığı birçok tarihi vaka ile sabittir. Günümüzde Türk eğitim sistemi, cumhuriyet değerlerinden tamamen uzaklaştırılmıştır. Aklın ve bilimin referans alındığı bilgi giderek itibarsızlaştırılmış, inanmanın bilgisi temel referans kaynağı olarak görülmeye başlanmıştır. Ülkemizde felsefe küresel saldırının ve post-modern söylemlerin kuşatması altındadır. Felsefenin kıskaca alınması ve itibarsızlaştırılması gayretleri aslında yeni değildir. 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefe gözden düşürülmüştür. Burjuvazinin yeni düzeni meşrulaştırmak için takındığı muhafazakâr tutum, felsefenin bu dönemde sefalete sürüklenmesinde etkili olmuştur. Nitekim bu zaman diliminde felsefenin sefaleti başlığı ile yazılmış çok sayıda kitaptan söz edilebilir. Batı, zenginliğinin kaynağını ve dünya egemenliğini sorgulatmak istememiştir. Halbuki, eleştiri ve sorgulama felsefenin varlık koşuludur. 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren küresel sermaye felsefeyi gözden çıkarırken kendisini meşrulaştıracak yeni bir bilime ihtiyaç duydu; modernleşmenin en gözde çocuğu olan "sosyoloji"ye. Sosyoloji yeni burjuva düzenini meşrulaştırmak için ortaya çıkmış bir bilimdir (Sezer ve Diğerleri, 2001: 83). Batı sosyolojisi küreselleşmecidir; Batı sosyoloji ötekileştirmecidir

(ilkel ve modern); Batı sosyolojisi Avrupa-merkezcidir (Batı ve Batı dışı).

Nutku, bir toplumun felsefesiz yaşayabileceğini, ancak eleştiri yeteneğinin güdük kalması durumunda siyasette demokrasi, bilimde özgürlük, kurumlarda öz denetim ve özerkliğin sözde kalacağının altını çizmiştir. Nitekim ülkemiz, 440 yıl önce bir Şeyhülislamın fetvasıyla yıkıtılmış rasathanenin yıkıntıları altından henüz kalkabilmiş değildir. Gökyüzünü olduğu gibi göremeyen bir insan, olaylar karşısında ne bütünsel bakmayı ne de sorgulamayı başarabilir; başka deyişle sanatla bakış, bilimle kavrayış, felsefenin kuşatıcı sorularıyla irdeleyiş olmaksızın hiç bir değerlendirme yapamaz (Nutku, 2012: 11).

Nutku'nun felsefesinin bütünlüğüne bakıldığında en geniş zemini bilme ve inanma olguları oluşturur. Bilme ve inanmaya ilişkin görüşlerini felsefe tarihinin süzgecinden geçirip felsefi antropoloji (insan felsefesi) ile ilişkilendiren Nutku, bilginin kaynağı konusunda Kant'ın "algısız kavram kör, kavramsız algı boştur" deyişine uygun bir dil kullanır; diğer bir deyişle, deneyim ve aklı birleştiren görüşe yakın durur (Nutku, 2012: 1). Nutku'ya göre, tanrı bir inanç kavramıdır, bilgi kavramı değil. Tanrı kavramı insan zihninin 'aşkın'(gerçekliği aşan) fikridir (idesidir). Bu tür fikirler, algı içerikli bilim kavramlarından apayrıdır. Tanrı insan hayatına nasıl hükmediyor, insanı nasıl yarattı türünden sorular işlenebilir cevaplar bulamazlar. 'Yaratma', bilimin ve felsefenin değil, din inancının bir ifade biçimidir. Bilim ve felsefe ise 'oluş' kavramını işler. Oluş, neden-etki bağlarının incelenmesiyle yeni açıklamalara izin verir. Oluş, bilginin itici gücüdür. İnsan hayatında bilmek kadar inanmanın da yeri vardır. Zihni, bilgi içeriği olmayan inançlarla donanmış bir kimse felsefeyi anlayamaz, fakat felsefe inanmayı çözümler ve insan hayatındaki rolünü gösterir. İnanç sisteminin insandan istedikleriyle bilgilenmenin gösterdiği yol bir gerilim oluşturur. Bu gerilim son derece işlevseldir. Toplumun sağlığı çelişkilerden geçmekle sürer. Çelişkileri göğüslemeyen toplumlar güdük kalırlar. Bu bağlamda felsefe bir karşıt kültürdür. Felsefenin karşıt kültürü hiçbir şeyi olduğu gibi kabul edemez; sürekli sorgular. Toplumu bilinçlendirmek felsefenin görevidir. Aksi durumda felsefi düşüncenin toplumca benimsenmesi mümkün değildir. Felsefe tüm hurafelerle mücadele etmeli, herkese açık ve aç k sözlü olmalı, izm'lere hapsedilmemeli, diyaloga ve tartışmayı teşvik eden bir söylem tarzını benimsemelidir Nutku, 2011a: 47-48).

Nutku'nun felsefi çalışmalarında hangi konu ele alınırsa alınsın, satır aralarında felsefenin ne'liği konusunda hep bir hesaplaşma vardır. Nutku'ya göre bir filozof felsefe yaparken (felsefeylemek) onun ne olduğuyla, amaç ve anlamıyla da uğraşır. Bu uğraş filozofun hem kendisiyle, hem toplumuyla, hem çağıyla hem de felsefe tarihiyle hesaplaşmasıdır. Filozof felsefe yapar (felsefeyler), kendisinden sonrakiler onun yaptıklarını adlandırır. Felsefe boş inançları teşhir eder, eleştirir, eğitimden kovar. Felsefenin 2600 yıllık geleneği, siyasal baskıların özürcüsü olan boş inançlara karşı mücadele ile geçmiştir. Nutku'ya göre, toplumumuzun çoğunluğu çürük inançlarla hesaplaşmaya giremediğinden, Cumhuriyetin ilk iki kuşağından sonra dini siyasete alet edenlerin baskılarına boyun eğdi; felsefenin karşıt kültürü dinciliğin hedefi oldu. Üniversiteyi medreseye döndürmek; toplumu bilime yabancılaştırmak; felsefeyi din kılıklı siyasetin hizmetine sokmak, gençliği abesle iştigal ettirmek" içinde bulunduğumuz dinci eğitim politikasının bir yansımasıdır (Nutku, 2011).

EĞİTİM ÖZNESİ OLARAK İNSAN

Nutku, genel insan kavramını parçalamadan onu farklılıklarıyla birlikte incelemenin yönteminin ne olduğunu sorgulamıştır (Nutku, 2012: 121). Onun bu soruya cevabı özebakış yöntemidir. Nutku'ya göre insan felsefesinin görevi, insanın varoluş sorunlarını incelemek, tarihselliği devşirerek geleceğe taşımaktır. Güncel görevi ise, dünya kültürlerinin buluşmaları ve birbirlerini anlamaları için geniş bir zemin döşemektir. Farklı yerlerde yaşayan ve farklı gelenekleri sürdüren insanların düşünce tarzlarındaki farklılıklar ve benzerlikler insan felsefesi çalışmaları için önemlidir. Nutku'ya göre, insanı anlamaya çalışan yaklaşımların ileri sürdüğü tezler insanı açıklamakta yetersiz kalmışlardır.[1] Çünkü sadece bilimler değil felsefenin farklı disiplinleri de insanı parçalayarak ele almıştır. Halbuki insan, felsefi antropolojinin bütünlükçü yaklaşımınca anlaşılabilirdi.

Nutku'ya göre, insan hem bir doğa hem de bir kültür varlığıdır. Kültür varlığı olarak insan doğayla karşılıklı ilişki içindedir (Nutku, 2013a: 123). Nutku, İnsanı (akıl, ruh, beden gibi) nitelikleri itibariyle parçalayarak değil, Hartmann gibi ontik bütünlüğü içinde ele alır. Hartmann insanı anorganik, organik, psişik ve tarihsel / tinsel olmak üzere dört varlık tabakasında bütünleştirmiştir. Bu görüşler Nutku'nun felsefi antropoloji çalışmaları içinde temel teşkil etmiştir.

İnsanın değişmeyen özsel niteliklerini tarihsel biçim alışlarla birlikte göstermeye çalışan Nutku, insana başarılar bütünlüğü içinde bakmaya çalışır. Başarının özünde 'isteyen varlık' (iradeyle yönelme) vardır. İrade ile yönelmede ereksel belirlenim başı çeker. İsteme (bilmeyi, adaleti, özgür olmayı isteme gibi) temel bir varoluş olgusudur. Temel varoluş olgularını çözümlemeye ve içerdikleri sorunları çözüme kavuşturma girişimi Nutku için, genel olarak varlığın yapısını kavramaktan geçer. Felsefi araştırmalarının temel çabalarını bu yöne çekmeye uğraşan Nutku, yerelden evrensele ulaşma tavrı içindedir (Bayrı 2010: 41).

İsteyen, anlayan, duyan, konuşan, inanan, yaratan, çalışan, ideleştiren, seven, bio-psişik bir varlık olarak insanın en belirgin özelliği, eğitilen ve eğiten bir varlık olmasıdır.

---

1 Cumhuriyet Üniversitesi Eğitim Fakültesi. İlgili metin 21-22 Kasım 2013 tarihleri arasında Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinin düzenlediği I. Ulusal Eğitim Felsefesi Sempozyumunda bildiri olarak sunulmuştur. (...) Tarihsicilere göre, insanın değişmez bir doğası yoktur. İnsan dönemlere, kültürlere ve toplumlara göre değişir. Nutku, tarihsel indirgemecilerin bu yaklaşımına karşı çıkar. Ona göre, insan doğası gereği özsel fenomenler taşır ve bu fenomenler tarihsel, kültürel koşullar tarafından değiştirilemezler. İnsanı deneyin konusu yapan doğa bilimleri kadar yorumsamacı yaklaşımlarda Nutku'nun eleştiri konusudur. Yorumsamacılara göre insan doğa bilimlerinin bir objesi olamaz. Çünkü insan eylemli, amaçlı ve niyetli tekil bir varlıktır; bireydir. Dolayısıyla insanı anlamak, öncelikle onu ortaya çıkaran öğeleri kavramayı gerektirir. Bunun için insanın başarıları kadar yapıp-ettiklerini anlamanın bir başka yolu olarak geçmişteki dilsel ürünler ve yazılı yapıtlarının dilini yorumlamak gerekir. Burada Nutku'nun eleştirileri yorum bilgisi üzerinedir. Nutku'ya göre felsefe yorum yapmaz, açıklama yapar. Açıklama ise objektifliği gerektirir; oysa yorumlayıcı tavırda öznellik hakimdir. Tarihsicilerin savunduğu 'insan bir tasarı ve oluştur', 'olmuş bitmiş bir insan yoktur' şeklindeki ifadeler varoluşçuluğa kadar gitmektedir. Varoluşçulara göre, varoluş özden önce gelir. Bu görüş, insanı tarihsel sürecin bir ürünü olarak görülmesini sağlar. Yani insanın özü sonradan oluşur. Nutku bu görüşe katılmaz. Nutku'ya göre insanın doğası gereği özsel fenomenlere sahip olduğunu ve bu fenomenlerin zaman, mekan ve koşullardan bağımsız olarak varlığını koruduğunu belirtir (Bkz. BAYRI; "Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ÇÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010, s. 40-46.

Nutku'ya göre tüm bu fenomenleri ontik bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. İnsanı anlamak için kavramlardan değil, fenomenlerden -insanın varoluşuna ilişkin özsel olgular- hareket edilmelidir. Ancak, bu fenomenleri çözümleme yapabilmek için –ontik bütünlüğü bozmadan- ayrı ayrı ele almak gerekir. Burada insana ilişkin fenomenlerden kasıt, insanın varoluşuna ait özsel olgulardır. Bu olguların çoğu geliştirilmeye muhtaç bio-psişik çekirdeklerdir. Çekirdek, insanın geliştirilmesi fenomenine ilişkin felsefi bir kavramdır. Bu kavramla ne insan beyninin ne de genlerin özelliği kastedilir. Kastedilen doğuştan getirilen yeti ve yeteneklerdir. Bu yetenekler işlenmediği sürece ham kalacaklardır. Dolayısıyla insanı insan yapan etken eğitimdir. Eğitim, insan çocuğuna form kazandırır; çocuk nasıl eğitilirse ona göre biçim alır. Eğer aldığı eğitim kısıtlayıcı ise, çekirdeklerini olumlu geliştirmesi çok zorlaşır (Nutku, 2013a: 192).

Nutku'ya göre insan başarılar çocuğudur. Bu başarı tüm toplumsal bağlarına rağmen insanın kendisine aittir. Toplumda bilim, sanat, felsefi vbg. başarıların örgütlenmesi esastır; ancak eseri meydana getiren insanın kendisidir. Nutku, hocası Mengüşoğlu doğrultusunda insanın varoluş koşullarını inceler. Mengüşoğlu'nun onaltı varoluş koşulunu dörde indirir ve farklı başlıklar altında çözümler: 1. Varolanı olduğu gibi bilmek (bilim), varolana olmadığı gibi inanmak (aşkın inanç). 2. Amaç koymak (belirlemek) ve amacı gerçekleştirmeye yönelmek. 3. Anlam vermek ve anlamı süslemek. 4. Tarihselliği devşirmek.

Nutku, insanın olmazsa olmaz varoluş koşulu olarak eğitimi, bilgi, değer, tarih, anlam verme, sanat vbg. insan başarısı olarak ele alır (Nutku, 2013: 192).

ULUĞ NUTKU'NUN EĞİTİM GÖRÜŞLERİ

Nutku'nun eğitim görüşünün temelinde 'dialogos' -ikili, karşılıklı söz- vardır, felsefenin de öyle. Felsefe diyalogun olduğu yerde yeşermiştir. Nutku'ya göre eğitim, geliştirici karşılıklı ilişkiyle sürdürülen diyalektik bir akıştır. Greklerin, hatta Romalıların (askeri eğitim hariç) eğitim anlayışında bu tavrın sürdürüldüğü bilinmektedir. "Bizimde benimsediğimiz, 'docendo documus'/öğreterek öğreniriz ilkesi, dialogos'un sürdürülmesidir. Bu anlayışın kesintiye uğraması ve kesintinin yüzyıllarca sürmesi din öğretisinin hegemonyası nedeniyledir. Avrupalı hegemonyayı kırmaya 13. yüzyılda başladı ve tüm bilgi dallarında ilerledi. Eğitimde din hegemonyası tarihimizde ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında, II. Abdülhamit döneminde, öğretimin ve bilimin din dışı örgütlenmesi sayesinde başladı" (Nutku, 2013b: 28). Bugünkü durumla karşılaştırıldığında, tersine dönüş söz konusudur; dinsel örgütlenme eğitimde ağırlığını daha çok hissettirmektedir.

Nutku'nun eğitim sorunları üzerine bazı görüşleri aşağıdaki başlıklar altında toplanmıştır. Ancak bu görüşler görüşme sorularına verilen cevapla sınırlı tutulmuştur.

Eğitim-öğretim Kavramlarına Felsefi Bakış: Nutku, ezberimize girmiş iki kavramı, 'eğitim-öğretim' kavramını hem içerik hem de metodolojik açıdan analiz etmeye çalışmıştır. Nutku'ya göre, bu iki kavram aynı olguya (genci yetiştirme olgusu) yöneldikleri için ortak bir bağa sahiptir; ancak tam örtüştükleri söylenemez. Aralarında anlam farkları vardır. Öğretim verilir, eğitim alınır. Öğretmen, bilgisini öğrencilere aktarırken verici, öğrencide alıcı konumundadır. Nutku'ya göre ezberimizdeki öğreten-öğrenen ilişkisinde karşılıklı bir etkileşim yoktur, çünkü diyalogdan yoksundur. Öğrenci, öğrendikleriyle ne zaman ne yapacağını tam bilemez. Bunun iki nedeni vardır; ya bildiklerini işleyebilecek

bilinçte değildir ya da uygulama imkânı bulamamıştır. Asıl sorun alıcı ve vericinin diyalogla sürece ortak edilmemesidir. Burada yanlış olan, otoriter ve tek yanlı öğretmen tutumuna kapılmaktır. Öğretmen merkezli eğitimde amaç, istendik davranışları çocuğa aktarmaktır. Öğretmen otoritesinin bu şekilde korunmasını yanlış bulan Nutku, öğrenci merkezli eğitim savını yanlış bulmaktadır. Ona göre merkez kavramı dışarı atılmalıdır, çünkü geliştirici karşılıklı ilişkide ne öğretmen ne de öğrenci merkez olabilir. Çünkü her iki sav da öğrenim özgürlüğünü zedelemektedir (Nutku, 2013b: 27).

Nutku'ya göre insan, eğiten ve eğitilebilen bir canlıdır; eğitimde doğal içgüdülerin yeri yoktur. Eğitim baştan sona kültürel bir olgudur. İnsanın özü eğitilen, eğitilip bükülebilen, biçim kazandırılabilen toplumsallığında görülür. Doğuştan kazanılan yetenekler bile eğitilmeye muhtaçtır (Nutku, 2013b: 28).

Nutku'ya göre, eğitim alanında önemli çalışmalar yapılmakla birlikte birey oluş, çoğunun sandığı gibi bir programlama değildir. Şimdilerde büyük yanılgı programlar, projeler üretmekle eğitimin geliştirilebileceği önyargısından kaynaklanmaktadır. Programcılığı bir yazboz tahtasına dönüştürmek, insan varlığını anlayamamaktan ileri gelmektedir. İnsan varlığını birçok din, son çağlarda birçok ideoloji programlamaya uğraştı. Ne kadar zorlarsanız o kadar geri teper. İnsandaki basit bir "öz" gözden kaçırılınca bu hata işlenmektedir. İnsan, özgürlüğünü hiçbir programa kaptırmaz; öyle görünse bile er geç 'hayır' diyerek kendisini yeniden kurar. Özgürlük tarihi, 'evet'ler ile 'hayır'ların buluştuğu, çatıştığı bir alandır. Bu çatışma bazen yüzyıllar, bazen de bir çırpıda dönüştüğü bir alandır (Nutku, 2013b: 28)

İnsanoluş Sürecinde Eğitim: Eğitme-eğitilme olgusunun insanoluşla birlikte, felsefi terimiyle özsel olduğunu söyleyebilirim. İnsan toplulukları, ne kadar farklı özelliklere sahip olsalar da, özsel olgularda birleşirler. Eğitim bunlardan biridir ve diğer özsel olgularla örülüdür, -bilme, inanma, emek/üretim, toplumsallaşma/örgütlenme, tarihsellik, sanat gibi. Biz şimdi-buradaki insan varoluşuna baktığımızda bu genelliklerin geçmişten süregelişine de bakmış oluruz. Fransa'da Lascaux yöresindeki bir mağaranın duvarında hayvan resimleri olduğunu biliriz. Mızrak, ok çizimleri de var. Demek ki mağara duvarı bir eğitim tahtası/panosu gibi kullanılıyordu. Deneyimli avcılar ders veriyordu. Bu resimlerden mistik anlamlar türetildi. Gıda olan hayvana tapınıldığı söylendi. Gerçi hayvanın kutsallaştırılması çoğu eski kültürde vardır; fakat resimlerin asıl amacı eğitimdir. Çocuğun eğitilmesi bütün kültürlerde erken yaşta başlar. Bir antropolog şöyle diyor: "Bizim çocuğumuzun kalemi beceriyle tutup bir şeyler çizmeye başladığı yaşta Borneo'daki Dyak kabilesinin çocuğu çakısını beceriyle kullanmaya, odun parçalarından oyma şekiller yapmaya başlar."

Eğitim, insanın yapısındaki esnekliği gösterdiği gibi, pek azalmış içgüdüleri (örn., tutunma, emme, soysürdürme/cinsellik) bakımından karşıt gelişen 'öğrenileni devretme'nin önemini de gösterir. Esneklik yıllar geçtikçe azalabilir, fakat tükenmez; her insan her an yeniden eğitilebilir. Eğitim kavramının kaynağındaki eğip bükme, fiili Türkçemizin de bu esnekliği pek güzel yansıttığını gösterir.

Laik Eğitimin Niteliği: Eğitimde kesintilere, hatta eğitime darbelere rağmen Cumhuriyetin kurucu iradesinin başlangıçta ortaya koyduğu eğitim hedefleri ülkemize önemli başarılar kazandırmıştır. Öncelikle Cumhuriyet bir çağdaşlaşma projesidir; medeni dünyada hak ettiğimiz yeri alabilmek için yola çıkılmıştır. Laik eğitim sayesinde Cumhuriyeti nesli/çocuğu yetişmiştir. Ancak bu eğitim son yıllarda önemli darbe almıştır. Cumhuriyetin

eğitim idesinin hedefleri bambaşka yerlere sürüklenirse laik eğitim parçalanır ve toplum kendi içine gömülür; bilim kavramlarının yerini çürük inançların kavramları alır. Eğitim programcılığı, herhangi bir zorunluluk olmadıkça esas çizgisinde yürümelidir.

Günümüzde Yetiştirilmeye Çalışılan İnsan Tipi: Nutku, günümüzde yetiştirilen insan tipini, bazı yazılarında belirttiği gibi "bilime kapalı" toplumumuzun daha da kapalı olmasını teşvik eden bir tipin eseri ve esiri olduğunu belirtmektedir. Nutku'ya göre Cumhuriyetin ilk iki kuşağı bilime açılmıştı; evrenin oluşumu, insanın evrimden türeyişi gibi pek önemli konularda görüşler toplumun köhnemiş dünya görüşünü değiştirmeye başlamıştı. Kaybedilen bu nitelik yeniden kazanılabilir. Topluma karşı hurafe bombardımanı yeni kurulacak "Halk Eğitim Merkezleri" tarafından engellenebilir.

Günümüzde öğrenci ve öğretmene ilişkin gözlemleriniz: Nutku, ne tek tip bir insanı, ne de başıboş bireyi tasavvur eder. Bireyleşme, insan varlığında en üst düzeye çıkmıştır. Aynı zamanda, bireylerin toplumsallaşması eşitlik gerektirir. Bu iki gerçeklik çelişik görünebilir. Fakat birey "ben" demeyi ancak "biz" içinde öğrenebilir, söyleyebilir. Bunu ilkeleştirip eğitime uygularsak şu somut sonuca ulaşırız. Öğretmen sınıfa girerken kendisinin ben ile bizi birleştiren bir kişi olduğunu, öğrenciler arasında bir öğrenci olduğunu bilecek. Eski sözdür: Öğreterek öğreniriz. Şunu ekleyeyim: Öğretim 'verilir', eğitim 'alınır'. Birincisi öğretmene, ikincisi öğrenciye düşer. İkisi aynı süreç içindedir. Bu sürece girildiğinde, 'öğretmen merkezli'-'öğrenci merkezli' yanlış ikileminden de kurtulmuş olunur.

Din Felsefe ilişkisi/karşıtlığı: Nutku'ya göre, din kendi temellerini eleştirel inceleme konusu yapamaz; ilahiyat da yapamaz. Örneği: Vahiy'in bir inanç geleneği olduğunu, bir bilgi çeşidi olmadığını söyleyemezler; söyleyebilen olursa, felsefi düşünce tarzına zaten geçmiş olur. Bununla beraber, felsefenin dinlerin dünya görüşlerinden çekip çıkarabileceği, insan ve hayat üzerine bilgelikler vardır. Bu nedenle felsefeye 'karşıt kültür' diyorum. Batı toplumları felsefenin besleyici karşıt kültürünü içlerinde tuttular. Biz 16. yy'ın son çeyreğinden itibaren dışladık. Onlar felsefe sayesinde bilime açıldı, biz açılamadık. Onların teologları arasında pek önemli filozoflar vardır (Johannes Eriugena, Abelardus, Anselmus, Aquinas). Bizde bu hiç olmadı. İlahiyat dinin hizmetçisi olarak kaldı. Oysa Avrupalı bu önyargıyı 14. yy.'dan itibaren aşmayı başardı.

Eğitimde Dinci Kadrolaşma: Nutku'ya göre, insan bilimlerinde en zor iki alandan birisi ilahiyattır (diğeri bilim tarihi). Fakat biz sanki en kolayıymış gibi ilahiyatçı seri imalatına giriştik. Öğrenimleri sırasında bir iki felsefe dersi görmüş oldukları yapmacık gerekçesiyle ve kayırmaca taktiklerle felsefe bölümlerine yerleştirdik. Üniversite yönetimleri ve jüriler kabahatlidirler. Bu yetmiyormuş gibi, siyaset bilimi, eğitim bilimleri, sosyal bilimler gibi alanlara sızmaya başladılar. Bir gün göreceğiz ki çok ekmişiz, hiç biçememişiz.

Bilime Kapalı Toplumda Felsefe: Nutku'ya göre, geçmişinde felsefe geleneği olmayan bir toplumun bilime açılması çok zordur. Bilime kapalı toplumun en belirgin özelliği, herhangi bir dinin dünya ve insan görüşü tarafından kıskaca alınmış olmasıdır. Cumhuriyetin kurucuları Türkiye'de felsefe geleneği oluşturma konusunda önemli adımlar atmışlardır. Üniversitenin kuruluşundan (1933) altı yıl önce Batı Avrupa ülkelerine öğrenci göndermeye

başladılar. 1933'de yapılan reform değildi, yeni bir kurumun kuruluşuydu, çünkü Dar-ül Fünun üniversite değildi,-adından da belli: fenler evi. Avrupa'dan öğrenimlerini tamamlayıp dönenler kendi bilim geleneklerini oluşturmaya başladı. Geleneklerin özgürce serpilmesi için üniversite özerkliği şarttır. Bu da gerçekleşti. 1980'de yıkıldı, hala da yıkık. Bilimi bir nebze ayakta tutanlar tek tek kişilerdir. Olumlu kurumlaşmaya yeniden girişmek de şarttır.

Sonuç ve Değerlendirme: Nutku, eğitimle öğretimi birlikte düşünmekle birlikte aralarında nitelik farkı olduğunu belirtir. Ona göre öğretim verilir, eğitim alınır. Bir öğretmen eğitim veriyorum derse yanılıyordur; çünkü eğitilmenin özünde alıcı, özümseyici, duyarlı olmak vardır. Öğrenci kendini öğrendikleriyle birlikte geliştirir. Öğretmen, öğretirken aynı zamanda öğrencinin eğitim almasına yardımcı olur. Öğretim, öğretenin edinmiş olduğu bilgileri öğrenene aktarmaktır. Elbette bu, düşündürerek ve tartışarak yapılmalıdır. Nutku, mevcut eğitim sisteminin ezberci ve sınav odaklı olmasını, özellikle öğreten ile öğrenen arasında ilişkiyi kopardığı için kusurlu bulur. Günümüzde yüksek öğrenime talep artmıştır, ancak eğitim alma olanağı daralmıştır; çünkü öğrenen-öğreten arasında birebir ilgi/ilişki zorlaşmıştır. Nutku'ya göre üniversite öğretiminin amacı, genci meslek sahibi yapmak ve bir konuda uzmanlaştırmaktır. Fakat bu sadece pratik amaçtır; ötesinde asıl amaç gerçekleşmeyi bekler: bir kişiliğin olgunlaşması (Nutku, 2013a: 7)

Nutku, günümüzde eğitimin dinin ya da politikanın etkisine daha çok girdiğini, bunun ileride telafisi güç sorunlar yaratacağını, ideolojik tutum sergileyen eğitimin insanı şu veya bu amaç için araçsallaştırdığını düşünmektedir. Dolayısıyla "izm"leri insanın somut bütünlüğünü parçalamalarından dolayı eleştiri konusu yapmıştır. Nutku, eğitimi tıpkı gelenek, sanat, özgürlük, toplumsal örgenlik gibi insanın ontik bütünlüğünü sağlayan bir fenomen olarak görmektedir.

Eğitim ile gelenek (özellikle bilim geleneği) arasında sıkı bir ilişki gören Nutku, aynı ilişkiyi özgürlük ve eğitim için de düşünmektedir. Nutku'ya göre, eğitim özgürleştirici olmadığı sürece insan kendisini/çekirdeklerini geliştiremez ve olgunlaştıramaz.

Nutku, eğitimde sınıf geçme sisteminin geçersizleştiğini, bunu sürdürmenin araştırmayı köstekleğini, bilimler arasında işbirliğinin gerçekleşmediğini, öğretimin programcılık yazbozuna çevrildiğini belirtmektedir. Eğitimde dikey örgütlenmenin ve merkeziyetçi sistemin dağıtılması gerektiğini vurgulayan Nutku, üniversitelerin şimdiki durumunun iç karartıcı olduğunu belirtmektedir.

Nutku'ya göre bilime kapalı toplumların en önemli özelliğinin, din çerçeveli dünya ve insan görüşünü aşamamalarıdır. Böyle toplumlar felsefeye açılamadığı için de karşıt kültüre sahip olamazlar/geliştiremezler. Bu bağlamda 15. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlamak üzere -Şeyh Bedrettin son temsilcidir- Cumhuriyete kadar özgün Türkçe felsefenin olmayışı insan bilimleri tarafından açıklığa kavuşturulması gereken bir konudur. Nutku'ya göre toplum felsefesiz yaşayabilir, ancak eleştiri kültürünü güdük yaşar. Filozof toplumun bireyidir, insanlığın kişisidir. Devletin yurttaşı olması o kadar önemli değildir. Filozoflar toplumlarıyla anılır, devletleriyle değil. Bir karşıt kültür olan felsefenin, toplumu yeni fikirlerle beslediği fark edildiğinden, özellikle felsefe bölümlerine saldırılar artmıştır. Hâlbuki karşıt kültür karşıtını yok etmez; tersine geliştirir. Felsefe olmasaydı, ilahiyat olmazdı, sadece din yorumları olurdu.

Nutku'ya göre eğitimin öncelikli görevi, açık zihinli gençler yetiştirmektir. Bilimin ve dinin doğru yerini onlara göstermektir. Toplumsal çelişkileri kavrayabilmek ve aşabilmek için lazım gelen ne ise öğrenciye bunu kazandırmak gerekir. Aslında eğitimin amacı "hoca dedi ki" den çıkarıp bunun yerine "ben düşünüyorum"u geçirebilmektir. Gençliğe hizmet seferberliği yapılmalıdır; karşılıksız ve öğrencinin bütün öğrenim ihtiyaçlarını karşılayacak burslar verilmelidir. Bilimin nesnesi ne gerektiriyorsa, onun yapılması eğitimin birinci ilkesidir.

Kaynaklar

Bayrı, Derya (2010). "Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme", Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ÇÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Nutku, Uluğ (2011a). "Felsefe Bölümlerinde İlahiyatın Felsefeyle Karıştırılması", Eğitim Bilim Toplum, Sayı 34, s. 42-49.

Nutku, Uluğ (2011b)."Felsefe Bölümlerine İlahiyatçı Sızıntısı", Cumhuriyet Gazetesi Bilim ve Teknik Eki.

Nutku, Uluğ (2012).İnanmanın Felsefesi, Anı Yayıncılık, Ankara.

Nutku, Uluğ (2013a). Daha Güncel Felsefe, Ana Yayıncılık, Ankara.

Nutku, Uluğ (2013b) Öğretim-Eğitim yahut Eğitim-Öğretim Üzerine Birkaç Söz, Öğretmen Dünyası, Sayı 403-404, s. 27-28.

Timuçin, Afşar (2013). Felsefe Eğitiminin Durumu, Öğretmen Dünyası, Sayı 403-404, s. 25-26.

Sezer, Baykan ve Diğerleri (2001). "XIX Yüzyıl", Sosyoloji Yıllığı Kitap 8, Kardeşler Matbaası, İstanbul.

Uluğ nutku'nun uslamlamasının kavramsal formu

Engin Delice

GİRİŞ

Uluğ Nutku'nun konuşmalarını dinleyenler, uslamlamasının özgün stilinden dolayı, onun başka bir evrenden seslendiğini fark etmiştir. Türkçe konuşan Attikalı, yeryüzünün sekizinci bilgesine ilişkin bu belirleme, büyüsel bir etkilenme ile değil, filozof olmanın tam da Nutku'nun yaptığı türden bir şey olduğuna ilişkin tanıklık etmekten kaynaklıdır. Nutku, kadim bilgeliğin dili ile düşünür. Uslamlaması yalın bir bakışla başlar, karşıtlıklar ile açımlanır ve dünya bağı ile derinleşir. Onun için felsefe antinomi çözmek olduğu için, metinlerinde nerdeyse sonuç yerine derinlik yer kaplar. Nutku'nun antinomi çözümleme birikimine ya da felsefe bağlamındaki düşünsel uslamlamalarına iki yoldan yaklaşılabilir: (1) Nutku'nun belirlediği problemlere ve ilgili çözümlemelere yeniden bakmak ve olanaklı olduğu oranda, soruları yeniden işlemeyi denemek. (2) Nutku'nun farklı konuları ele aldığı makale ve bildiri metinlerinde dillendirdiği düşüncesinin belli türden bir form ve içeriğinin olup olmadığını görebilmek.

Nutku'nun felsefe tarihi problemleri ile örülü düşünme tarzından dolayı metinleri Aristotelesçi anlamda bir *topos*'tur. Bu nedenle ilk yaklaşım hemen tüketilemeyecek bir uğraşı olacaktır. İkinci ise, daha zor –eksik ya da yanlış anlama olasılığından kaynaklı- olmakla birlikte, onun düşüncesinin formunun genel hatlarını çizebilmek, metinlerdeki tartıştığı problemlerin ve sorduğu soruların içerik belirlemelerine katkı sağlayacağını varsaymaktayım. Her ne kadar Nutku'nun metinlerinin anlaşılması, ikinci el bir yoruma gerek duymayacak kadar açıksa da, yine de metinler arasında geçen ipi tutabilmek için genel

bir form belirlemesine gereksinim vardır. Uluğ Nutku'nun felsefi düşüncesini oluşturan ve metinler arası mekanı yaratan sorular ve bu soruların çözümlenişleri; bu mekanda beliren savlar, bu savların problem çözümlemelerine dayandırılan inşa tekniği, metot ve kavramlar bu ipin kendisidir. Bu ip doğru takip edildiğinde form genel hatlarıyla açığa çıkacaktır. Ben olanaklı olduğu oranda metinlere dokunmadan -zaman zaman bağlantılar için araya girmeler dışında- sadece yapıyı sağlayan paragrafları bir araya getirmeye çalışacağım. Benim buradaki katkım, sadece Nutku'nun metinlerini belli başlıklar için parçalamaktan ibarettir.

Her ne kadar Nutku'nun düşüncelerinin genel hatlarını çizmeyi iddia etsem de, bu zaten Uluğ Nutku tarafından *Gezgin Felsefe*'nin önsözünde, çalışmalarının ana teması bağlamında söylediklerinde, açıklıkla dile getirilmektedir.

Nutku, "vurguladığım", diye başlar ve ekler: (1) "Felsefe, mevcut kültürü besleyen bir karşıt kültür"dür. (2) "Toplumlar felsefesiz/filozofsuz da yaşayabilecekleri, ama hesabını vermedikleri bir dünya ve insan görüşü içinde kalacaklar"dır. (3) "Felsefe dünya görüşlerinden ve ideolojilerden farklı"dır. (4) "Genellikle güncellik, güncellikte genellilik diyalektik" bağı içindedir. (5) "İnsanın temel varoluş sorunları iç içe"dir. (6) "İnsanın, gerçekliği olduğu gibi bilmeye yönelmesi ile (bilim) olmadığı gibi hayal etmesinin, kurgular yaratmasının (efsane, din, sanat) birlikte çözümlenmesi" gereklidir. (7) "Bu çözümleme ancak özebakış" ile olabilir. (8) "Nesnede bulunmayan özelliklerin 'sanki var' tasavvurlarıyla süslenmesi ve kültürlerin bunlar üzerine kurulur." (9) "Bilgiyi tarihsel gelişmeden soyutlayıp mutlaklaştırmakla inancı toplumsal içeriğinden soyutlayıp kutsallaştırmanın, aynı insani temel olduğunun, kavramı durdurarak ölümsüzlüğe ulaşma anlımının iki görünüm, iki biçimalışı"dır (2011, *Önsöz*).

DÜŞÜNSEL HAVZA

Nutku'nun makale ve bildirilere dağılmış felsefi uslamlamasında iki temel kaynakça kendisini tekrar eder: Kadim kültürler ve felsefe tarihi.

Kadim Kültürler: Ayrımlar, Metamorfozlar: Nutku, probleme ilişkin çözümlemelerde, sıklıkla tarihsel olana döner. Bu bazen kavramın etimolojisi, bazen de bir konunun genolojisi olarak görünürse de, her defasında da kadim halkların kültürel tarihi Nutku'nun düşüncenin bir tarafını besler. Örneğin *Ur, Uruk, Urşu* adlı şiir kitabı Babil hikayesi ile başlar. *İnsan Felsefesi Çalışmaları* adlı ilk kitabının ilk cümlesi "Grek-Roma kültürü" diye başlar. Nutku bu tarihsel göndermeleri masallaştırılmış bir dil ile sürdürseydi, onun Herodot geleneğine bağlı olduğu açıkça varsayılabilirdi. Ama onun tarihsel göndermeleri, ele aldığı problemin –insanın- paradoksal varlığını göstermek içindir. Nutku'nun kültürel kabuller, değerler, ya da temsilci göstergelere ilişkin karşılaştırmaları: (1) biçimsel olduğunda "ayrımlar"ı, (2) içeriksel olduğunda "metamorfozlar"ı göstermek için işler.

Örneğin, "Grek-Roma kültürüyle Sematik (Sami) kültürünün ruh anlayışları, onların dünya ve insan görüşlerini kalın bir çizgi ile ayırır" (1998:9), derken kavrama ilişkin kültürel ayrımlara bakar. Kavramın metamorfozları daha özel bir bakış ile kavrar. Grekçe

psühe'in (soluk) "ruh"a, buradan da 17.yy'ın ruh-beden düalizmine doğru nasıl geliştiğini takip ederken, Nutku'nun bu uslamlama tarzı açıkça görülebilir. "Homeros'ta pneuma, hava ve soluk, psühe de hayat soluğu anlamına geliyor" (1998:14). Greklerin "psühe" kavramı da "soluk", "canlılık" demektir. "Psühe"yi Samilerin "ruh" kavramı karşılar; İbranice "ruah"dan gelen "ruh", kökeninde "esintili hava, yel" demektir (1998:11). "Ruh" kavramının yaşam ile ilgili anlamından uzaklaştırılıp "zihinsel" yetiye yaklaştırıldığında, ruh bilinçli insan eylemlerinin kaynağına dönüştürülür. Ruh kavramının bu metamorfozu, onun ahlaki bir nitelik kazanması ile sonuçlanır. Böylece "canlılık"tan çıkan ruh, "iyi-kötü ayrımının kaynağı olan ruh ilkesi" olarak ahlaki mutlaka dönüştürülür. (1998:12) Bu dönüşüm, "ruh-beden düalizmi"ne çıkar ki, bu türden bir "soyutlama çok tanrılı eski dinlerde yoktur" (1998:12).

Nutku'ya göre "yapılacak iş, farklı kültürlerdeki farklı anlam örgülerini sergilemektir" (1998:10). Ancak Nutku bu sergilemeyi rastgele bir seçim ile değil, ilgili konunun farklı kültürlerdeki gelişimini (1) aynı zaman –tarihsel dönem (daha çok biçimsel karşılaştırmalar)- ya da (2) ardışık zaman –tarihsel süreç (daha çok dönüşümler)- bağlamında ele alınmaktadır. Bu, Nutku'nun tarihsel perspektifin felsefi uslamlamasındaki yerini de bildirir: "Kavram-gerçeklik bağıntısını açıklamada, kavramı oluşturan etkenlerin köklerini tarihten aramaktan başka yöntem yok; ama bu geçmiş, kapanmış bir tarih değil; kavram, tarihi şimdiye getiriyor, canlandırıyor" (1998:33).

Düşünce Tarihi: Uluğ Nutku'nun düşünce tarihi bağlamındaki genel kaynakçası için bir belirleme, aynı zamanda onun düşüncesinin form ve içeriğini bildirir. (1) Klasik felsefe problemleri için Hegel'e kadar olan felsefe tarihi, (2) "İçe bakış" metodu bağlamında Husser'in fenomenoloji, (3) İnsan felsefesi bağlamında Max Scheller, Takiyettin Mengüşoğlu, (4) Ontoloji bağlamında N. Hartman ve (5) Antropoloji bağlamında evrim araştırmaları.

Nutku felsefe tarihini kronoloji olarak değil, problem tarihi olarak görür. Onun problem tarihi Grek-Latin düşüncesi üzerinden gelişir. Her iki dili de iyi biliyor olmasına bağlı olarak, Grek ve Latin filozoflarının problemlerini dil içinde de tartışmaktadır. Bütün bir yazılı Grek düşüncesine başvursa da, onun asıl kaynakçası Herakleitos, Platon ve Aristoteles'tir. Nutku'nun felsefe yapma stili, büyük ölçüde Platon'un karşıtlarla düşünen felsefe yapma tarzından beslenir. Diyalektiğin onun dilinde yeri buradan kurulmaya başlar. Felsefede "bazı sorunlar" üzerine konuşmada "Sokrates'i izliyorum"; konular arası geçişte örüntü zayıf da olsa, "serbest anlatımı yeğledim" (2006:16), derken gerçekte kendi metin yazımındaki uslamlama metodunu özetlemektedir.

Nutku'nun Antikçağ felsefesine olan ilgisi, Grek felsefesi ile sınırlı değildir; aynı çağın farklı kültürlerindeki felsefe yapma tarzlarını görmeye çalışır. Bir kavramı Grek felsefesi içinde tartışırken, aynı dönemin Çin ya da Hint felsefesi ile karşılaştırmalar yaparak görmeye çalışır. Herkaleitos'a paralel Lao Çe (Tzu) ve Konfüçyüs'ün (2005:44) düşüncelerine bakar. Bunu Ortaçağ Latin düşüncesi bağlamında tartıştığı konuyu Arap filozofları ile karşılaştırırken de yapar.

Nutku'nun "karşılaştırma" anlayışı, onun kendi diyalektik bakışından beslenir. Herakleitos'un karşıtları, Kant'ın antinomileri, Hegel'in diyalektik işleyen varlığı, Nutku'nun düşünsel bakışını besler. Kant ve Hegel onun felsefi tartışmalarında kimi zaman aşılmaya çalışılan kimi zaman da kaynak alınan temel filozoflardır. Bununla birlikte a priori problemine ilişkin tartışmalarda olduğu gibi, Descartes'ten Kant ve Husserl'e sıklıkla dönülür. Ontoloji bağlamında bakışını geliştirirken Aristoteles'ten itibaren konuya baksa da, Hartman'ın "yeni ontolojisi" onun temel kaynakçasıdır. Neredeyse Nutku'nun düşünsel gelişiminde en özgün ve ağırlıklı alan olan *ontolojik antropoloji* bağlamındaki tartışmalarının gerisinde Max Scheller ve onun öğrencisi Takiyettin Mengüşoğu'nun adları temeldir. Nutku bu alandaki tartışmaları sıklıkla Feuerbach'ın katkılarını ekler. Varoluşçu filozofların adları, varlık-insan bağını kurmaları bağlamında anılır, ama kaynakça değildir. Yirminci yüzyıl filozoflarını sosyolojileştirilmiş felsefe[1] yapmakla değerlendirdiği için (2006:12) Nutku kaynakçasında bunlara yer vermez. Bu aşamada artık kendi felsefe yapması ile ilgilenir. "Çağdaş felsefe" görünümü temsil eden filozoflardan çok, "yeni araştırmalar" olarak gördüğü antropoloji ve tarih kitapları onun kendi "güncel felsefe" tartışmalarının asıl kaynakçasıdır.

PROBLEM ÇÖZME OLARAK FELSEFE

Nutku, felsefenin başlangıcına ilişkin Gerek "nedensellik düşüncesinin dinamizmi" koyar. Statik bir bakış "arhe sorunu"na neden olmaz. "Arhe sorunu" da "bilimsel tutarlılık temelinde" (1998:15) gelişim gösterdiği için, mitolojik bakışın öngörmediği bir düşünce biçimi olarak ortaya çıkar (1998:15). Felsefenin gelişimi de doğa üzerinden varlık problemine uzanır. Bu nedenle Nutku'ya göre felsefenin "ilk disiplini" ontolojidir (2006:24). Bu problem bağlamında gelişen dil, felsefenin ana dili olur –hem ontoloji sorusu ve konusu olarak felsefenin ana dili, hem de bu soruyu soran Grekçe olarak felsefenin ana dili-.[2]

Felsefenin nedenleri açıklama geleneği, onun bir neden bilimi ya da "bilimlerin bilimi" olarak "yanlış" algılanmasına yol açmıştır. "Birleştirici-kapsayıcı-temellendirici bilgi, asıl anlamda *theorein*, felsefi bilginin özelliğidir." Bilimler ise bu bakışta sadece buluşur, kaynaşır (2005:20). Bilimler benzerliklerden hareket ederken "felsefe olgulardan edindiğini, benzeyişlerden çok farklılaşmalardan edinir" (2005:40). Öyleyse felsefi bilgi, ayrımların bilgisidir. Ancak bu bilgi hiçbir zaman mutlak ve tamamlanmış bir bilgi değildir; felsefe "ilerleyen bir bilgi"dir[3] (2006:23).

"Felsefe öncelikle genelliklerin bilgisidir." En genel kavramlarla iş görse de, "kavramları somut güncelliklerle birlikte işlemezse", "soyut kalır" (2011:1). Felsefe, kavramsal soyutluk ve pratik gerçeklik arasındaki dengeyi "doğruluğun genel ölçütü" (2006:101)olmakla sağar. Bu genel ölçüt olma niteliğinden dolayı felsefe bilgisi pratik için

---

1 "Marx'dan sonra felsefenin politik ekonomi temeli bir sosyoloji biçimine dönüştü." "İnsanın temel varoluş sorunları ve özellikle de ethik sorunlar, sınıf ahlakına bağlanarak eritildi" (2006:102).

2 "Felsefenin anadilinin, felsefi düşünceyi öze ilişkin şu basit '*ti esti*' 'nedir' sorusuyla başlatan Grekçe olduğunu düşünüyorum" (2011:23).

3 "Felsefe bir bilgi türü, hem de ilerleyen bir bilgi türü"dür (2006:23).

açık belirleyici ve kural koyucu değildir, ama bilgiyi ilkeye dayandırma eğiminden de uzak değildir.

Bu da felsefi düşüncenin çekirdeğini felsefi düşüncenin "her yerde, her zaman ve herkesçe dile getirilebilir olmasını sağlayan niteliği"ni (2005:7) oluşturur. Felsefede "anlaşılabilirlik niteliği", "sorunu güncel kılar" ve sorunun "güncellikte bir kez daha işlenir" kalmasını sağlar (2005:8). Ancak bu, felsefenin güncellik içine düşmesi anlamına gelmediği gibi, felsefe yapmanın sıradan bir olanak olduğu anlamına gelmemektedir. "Felsefe zordur, çünkü öze bakışçı kavrayış ister. Felsefe kolaydır da, eğer akıl olması gerekenlerden önce olanları oldukları gibi kavrayabiliyorsa" (2006:119). Olduğu gibi görme eleştirel bir kavrayıştır, çünkü "dünya görüşü"nden arınan bir bakıştır. Olduğu gibi görmek dışarı çıkıştır.

Felsefe, "dünya görüşlerinin öğütücü/bildirici söylemi karşısında bilginin bilgisini edinmeye çalışan" bir uğraşıdır. "Bu uğraş verilmiş kültürün bir içinde bir dışındadır, inkarcı değil, eleştireldir" (2011:27). Bu nedenle de felsefe, bir karşıt kültürdür. "Kanıksanmış inançları sarsan, söylenmiş/yazılmış olanları tekrar tekrar sorgulayan ve bunların içinden işlenebilecek yeni bilgi tutumları çıkaran uğraş"tır (2011:27). Bu nedenle "Felsefeyi ulus isimleriyle tamlamalarıyla sınırlandırmak"[4] (2011:23) ve "dinlere göre sınıflandırmak"[5] (2011:24) yanlıştır.

Felsefi Düşüncenin Çekirdeği: Antinomi Çözümlemesi: Uluğ Nutku için felsefi uğraşın merkezinde *aporia* kavramı vardır. Bu nedenle "felsefe için önemlisi, insan ile dünya arasında temelli bir bağıntıyı dile getiren çift-anlamlılıklardır (1998:33). Bu da asıl felsefe etkinliğinin antinomi özümlemesi olduğunu gösterir. "Antinomi çözümlemesi, felsefeyi dünya görüşlerinden, ideolojilerden temelde ayıran, felsefi düşüncenin çekirdeğini oluşturan uğraştır" (2005:21). Kant, bu uğraşın teknik içeriğini genişletir. Ancak bu zaten felsefenin başından beri, soru-yanıt şeklinde işleyen felsefe, bir antinomi çözümlemesidir (2005:21). Nutku bunu "*Aporektik*" bir uğraş olarak adlandırır. Bu uğraş "diyalektiğin rastgele kullanımlarını ayıklar" ve rationalizm-empirizm, idealizm-materyalizm gibi 'izm' karşıtlıklarını sonlandırır. "Çözülebilir-çözülemez sorunları", "işlenebilir-işlenemez metafizikleri" ayırır (2005:21). Ayrımların bilgisi olarak felsefe, aporia karşısında işlenebilir olan problemin çözümünü belirleyerek ilerler. Bu ilerleme, felsefede metot sorunu olarak görünür.

İlerlenecek yolun, varolanı anlamaktan geçtiği düşüncesini ilk olarak Aristoteles söylerse de, bu gerçekte İonya felsefesine aittir. İonyalıların "*peri füseos* düşünceleri doğa-ilke (*füsis-arhe*) antinomisini" oluşturur; "bu da Platon'un *onta-idea* antinomisiyle" yükselir. Bu

4 "Bir Alman yahut İngiliz yahut Türk felsefesinden sözetmek, felsefenin özünü hiç anlamamış olmaktır. Alman vbg. Felsefesi yoktur; çünkü bir ulusun bütün bireyleri felsefe ile uğraşmazlar." "Doğru ayrım Almanca felsefe, Türkçe felsefe" gibidir. Burada sadece "dillerin felsefede buluşmasına işaret eder ve ulus kavramıyla gelen ayrımcılıklara set çeker" (2011:23).

5 İslam felsefesi, Hıristiyan felsefesi gibi tamlamalar "felsefeyi dinin içine çeker; din felsefenin karşıt kültüründen hem yararlanır hem de onu içinde eritmeye çalışır." Hıristiyan, İslam vbg. dinlerin "dünya görüşü" biçiminde sınıflandırması daha doğrudur (2011:24).

nedenle Platon'un ideası, antinomi niteliğini taşır. Aristoteles ise bilimsel bilginin "*aporia*'yı ortadan kaldıracağı savı ile kendi ontolojisine gölge düşürür"; "çünkü varlık aporia'lara kapalıdır." Ama kendisinin incelediği "ilk ilkeler alanı" (*prote filosofia*), bütün araştırmayı önceleyen karşıtlıklar alanıdır (2005:22-23).

Bununla birlikte "antinomiler çağlara göre öne çıkıp geri çekilirler" (2005:24). Çağımıza damgasını vuran antinomi, "insan toplumsal ilişkilerin (koşullarn) ürünüdür – toplumsal ilişkiler (koşullar) insanın yapısının, özünün biçimlenişleridir" argümanında görülür. Marx'ın insan anlayışında görünür (2005:25).

Felsefenin Karşıt Kültürü: Felsefenin "karşıt kültür" olarak tanımlanması, Nutku'nun felsefi algılayışının özgün yanıdır. Felsefe "verilmiş kültür içinde eleştirel bir karşıt kültürdür" (2011:26). "Felsefenin karşıt kültürü ne demek? Kanıksanmış inançları sarsan, söylenmiş/yazılmış olanları tekrar tekrar sorgulayan ve bunların içinden işlenebilecek yeni bilgi tutumları çıkaran uğraştır." Bu öyle bir uğraştır ki, "verilmiş kültürün bir içinde bir dışındadır" (2011:27). Bu dışında olması onun herkes için geçerliliği anlamını içerir. Felsefenin bir kültür olmasını sağlayan onun sorularının ve açıklamalarının "her yerde, her zaman ve herkesçe dile getirilebilir olması"dır (2005:8). Felsefenin bu her "yer", "zaman" ve "insan" için geçerliliği, onun göreliliği aşan bir yanının olduğunu ortaya koyar. Bu niteliği ile de kültürel göreliliği aşıp karşı olumu temellendirir. "Felsefe hem kültürün içinde hem de dışında"dır; "mevcut kültürü hem yansıtıyor hem de ona karşı çıkıyor; hem özümsüyor hem de eleştiriyor. Bu özelliğiyle de dünya görüşlerini ve ideolojileri aşıyor" (2005:13). Örneğin Sokrates, Atinalılar için adalet nedir?" diye sormaz, "Adalet nedir?" diye sorduğu için, soru tarihi göreliliği aşar ve "felsefi kültür"ün oluşmasını sağlar (2005:8). Felsefe gibi sanat da "karşıt kültürdür." İkisi de paradoksları gösterir; "bilim ve din ise çelişkileri" dışlar (2005:13).

Nutku, felsefe-kültür ilişkisinin diyalektiğini kurarken, "felsefeyi, verilmiş düşünsel kültürün karşıtı olarak içte tutmak"tan (2005:13) söz eder. Felsefenin karşıt kültür olmasını, "dünya görüşü" denilen "kanılar" ile arasına sınır çizmesi ile sağlar. "Çizildiği an, o kültür içinde, o kültüre karşıt bir kültür oluşturur"; mutlak değil, "eleştirel karşıt" –çünkü "özümseyeceği öğeleri" alır- (2005:10). "Felsefe karşıt kültürdür, -mevcut kültürün içinde, onu tartışan ve tartıştıran, geliştirici karşıt kültür." Kültürün karşıtı varsa gelişir (2011:37).

Felsefe "karşıt kültür" olarak yer almazsa, toplum hayatını kanaatler yönlendirir (2011:1). "Bir toplum felsefesiz de yaşar ama eleştiri yeteneği güdük yaşar" (2005:11). "Karşıt kültür karşıtını yok etmez; tersine geliştirir. Felsefe olmasaydı ilahiyat olmazdı, sadece din yorumları olurdu" (2006:10). Avrupalının yeteneği vardır: "çelişkisini kavrayabilme ve aşabilme" (2006:11).

Sofistler, eleştirel tavırları ile "felsefenin karşıt kültürü"nün başlatıcılarıdır (2006:9). Sokrates "diyaloga dayanan felsefi kültür"ün oluşmasına katkı sağlar (2005:8). "Pazaryeri felsefenin karşıt kültürün mekanıydı." "Esas olan ikili konuşmaydı (fiili *dialegesthai*i ismi *dialogos*)." Konuşma düzeni: söze katılan söz düzenine uyar. Agora kültüründe "'Biz Atinalılar için adalet nedir' sorusu orada kalmaz, 'adalet nedir?' sorusuyla

gelişir, bütün zamanların tarihine uzanır" (2011:13). Agora kültürü, köleci toplumu içinde "açık toplumun ilk örneğini" sunar (2011:13).

Felsefenin Tarihselliği ve Tarihüstülüğü: Uluğ Nutku'nun olguları kavrayışında belirleyici olan kategorilerin birisi, tarihselliktir. Tarih, insana ilişkin olgunun gerçekleştiği varlık alanıdır. Bu varlık alanı zamanın kronolojik bir ardışıklığı değil, yaşamın bütünselliğidir. Bu bütünsellik, en açık olarak toplumsal varlık alanında açılım bulur. Bütüncül bakış, olguda toplumsal ve tarihsel etkileşimi birlikte görür. Her düşünsel gelişimin gerisinde "tarihsel birikim vardır" (2005:16). Nutku, felsefenin de gerisinde aynı tarihsel etkiyi görmeye çalışır. "Felsefe tarihine her çağın özgül toplumsal üretim biçimleri içinden bakış belirgin etkenleri ortaya koyar" (2005:15).

Ancak bu yaklaşım tarihi ve toplumsalı mutlak belirleyici olduğunu varsayan mekanik bir materyalist determinizmi içermemektedir. Nutku, tarihselliği bir varolma ve hareket alanı olarak belirler, ama burada tarihsellik bir belirleme ve sınırlama değildir. Çünkü tarihsel işleyişte, tarihsel belirlemenin üstüne çıkıldığı bir an vardır. "(...) Bir düşünce belli bir yerde, zamanda, belli koşullar altında ve belli bir dilde anlatımını bulur." Farklı koşullardaki anlatımlar, konu aynı da olsa, farklı şey söylerler. Burası "tarihsel göreliliğin hakkı"dır, ancak "buraya kadardır" (2005:7). Filozof içinde yaşadığı toplumdan etki alır, ama orada kalmaz. "Kavrayış genel olana uzandıkça yer, zaman ve koşulları aşan belirlemelere ulaşır. Bu anlamda da tarihüstüdür" (2005:15).

Her düşünsel gelişimin gerisinde "tarihsel birikim vardır", ama burada Nutku düşüncenin tarihin kendiliğinden etkisi ile harekete geçeceğini varsaymamaktadır. "'Düşün' kendi olanaklarını harekete geçiremedikçe, başka bir etken (ekonomi, politika vb.) ona ivme kazandırmaz (2005:19). Felsefi düşüncenin tarihselliği, şimdinin anlamının etkisindedir; "geçmişteki düşünmeleri şimdide canlı tutması da felsefenin tarihüstülüğüdür" (2005:19). Nutku Aristoteles'in mantığı keşfetmesi örneğini vererek, "Özgün bireyin çıkışı ne rastlantısaldır ne de zorunludur"; bunun için "tarihsellik ile tarih üstülüğün iç içe süreçler olduğunun anlaşılması zorunludur", der (2005:17). Bu bağlamda Nutku, kavramların zamanın ürünü olduğunu, ama kuruluş niteliği ile de zamanın sınırları aşarak her zamanın kavramına dönüştüğünü varsaymaktadır. Ancak kavramı asıl tarihüstüleştiren tutum, her çağın yeniden sorgulayan eleştirel bilincidir.

Her şeyden önce filozof belli bir zamanın ve toplumsallığın üyesidir, ancak onun sorunları güncelliği aşınca, "filozof çağını çocuğu değil, çağların çocuğu" olur (2005:16). Hegel'in "felsefe, zamanı düşüncelerde kavrayıştır" deyişi, geçmişle hesaplaşmaya dönüktür. Marx ise, dünyayı değiştirmeyi amaçlamayan felsefeye karşı çıkar. "Oysa felsefi düşüncenin temel özelliği her ikisinin de düşündüğünden farklı. Dilin 'şimdiki zaman' kullanımında yaptığı saptamalar ('dır', 'olur' ve diğer fiiller) aynı zamanda da geleceğe önerilerdir." Filozof "dünyayı değiştirmeyi amaç edinmese bile", sonrakilerce tartışılabilecek düşünceler ileri sürer. "Süreç onun niyetini aşar" ve başkalarınca hayata geçirilir (2005:19). Buradan hareketle de Nutku, "dünyayı değiştirme" probleminde, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde dile getirdiği "Minerva'nın baykuşu" ile başlayan cümlesinde felsefeye yüklediği işlev ile Marx'ın

Feuerbach Üzerine Tezler'indeki 11. Tez'de felsefeye yüklenilen işlev karşılaştırmasında, her ikisi arasında bir yol seçer: Felsefenin çözdüğü problemler zaman içinde yaşama yön verir. Filozof "dünyayı değiştirmeyi amaç edinmese bile", sonrakilerce tartışılabilecek düşünceler ileri sürer. "Süreç onun niyetini aşar" ve başkalarınca hayata geçirilir (2005:19). Bu da, düşüncenin tarih üstü niteliğinin bir başka olanağıdır.

Nutku, her düşünsel gelişimin gerisinde "tarihsel birikim vardır", savından hareketle felsefede moda nitelikli "kopuş" teorisini eleştirir. "Tarihsel birikim" teorisi, "felsefe tarihi, bütünlüğünde görüldüğü zaman, 'kopuş'ların olmadığı da görülür (2005:16) Filozofta "'kopuş' değil, 'hesaplaşma'" vardır.

YÜRÜNECEK YOL YA DA METOT SORUNU

Uluğ Nutku'nun metinlerinde açık olarak benimsediği ve ilan ettiği bir metot adı dile gelmez. Diyalektik, fenomenoloji ya da "içe bakış" adının sıklıkla geçiyor olmasına rağmen, belli türden bir metot çözümlemesi yapmaz. Bununla birlikte bu metotların metinlerde içselleştirilerek kullanıldığını da görmek olanaklıdır. Ancak açık olan şudur ki, Nutku'nun metinlerindeki bakış ya da yaklaşım tarzı, problem koyuş ve çözümleme tarzı onun kendinden bir metot dahilinde uslamladığını doğrulamaktadır. Onun metodu bakışının kendisindedir. Bakışta nesnesinin konuluşu –sorular-, nesnesine ilişkin ayrımlar –aporialar-, nesnesinin ontolojik bağı –antinomiler-, kategoriler ve bu kategoriler bağının bilgisi –antinominin aşılması-, kurucu bir metodun varlığını açığa çıkartır.

Metot sorunu felsefenin aporia karşısında aklın yürüyeceği yolu seçmesi sorunudur. Metodun, yani "yürünecek yolun bulunamaması", hem aklın sınırını çiziyor, hem de sorun bilincini derinleştiriyor (2005:21). Nutku, metodu varlığa yönelim tarzı ile birlikte işlemektedir. (Hegel de metot varlığa yönelik çözümleme ile birlikte dile gelir.) Doğru yolun, varolanı anlamaktan geçtiğini ilk olarak Aristoteles söyler. Ancak bu İonya felsefesinin birikiminin sonucudur. İonyalıların "doğa-ilke (*füsis-arhe*) antinomisi", Platon'da "*onta-idea* antinomisi" olarak dönüşür (2005:22-23). Bu, felsefece bakışın ontolojik yapısını belirler. Nutku'nun bakışının *temel içereni ontolojik bakıştır.* O, öncelikle ontolojik yapısını -problemin kategorik yanını ya da kategoriler bağını- görmeye çabalamaktadır.

Nutku'nun bakışının *ikinci içereni, tarihsel bakıştır*. Öyle ki, neredeyse problemin gelişiminin tarihsel seyri, bakışın temel niteliğidir. "Kavram-gerçeklik bağıntısını açıklamada, kavramı oluşturan etkenlerin köklerini tarihte aramaktan başka yöntem yok; ama bu geçmiş, kapanmış bir tarih değil; kavram, tarihi şimdiye getiriyor, canlandırıyor" (1998:33). Düşünce ve onların kavramları tarihsel bağları ile sarmalanmıştır. Bu tarihsel sarmalda hem nedenler hem de süreçler gizlidir. Nutku'nun bakışının *üçüncü içereni, felsefi antropolojik bakıştır*. O, olguları insan kategorileri bağlamında çözümler.

Nutku'nun Palton metinlerindeki Sokratik diyaloga ilgisi, onun öğrenciliğini yapmış herkesçe bilinir ve bu metinlerinde açıktır. Felsefede "bazı sorunlar" üzerine konuşmada "Sokrates'i izliyorum" (2006:15), der. Nerdeyse Platonik "aporia"yı felsefenin ruhu olarak görür. Felsefece olan bakış, ayrımları birlikte görmektir. Bir şeye ilişkin bilgi,

onun ne olduğu ve ne olmadığıyla "birlikte anlaşılacaktır." Sokrates'in yaptığı budur. "Bu akıl yürütme tarzı felsefe uğraşının çekirdeğidir" (2011:41).

Nutku, kavramsal soyutlamaları felsefece bir maharet saymaz, olgusu ile –ya da felsefenin güncel ile- bağını koruyabilen genellemeleri önemser. Bu, onun Platon'un diyalektiğinden aldığı bir mirastır. Ancak Hegel ve Marx'ın katkıları ile genişleyen diyalektik, Nutku'nun metot konusundaki merkezi ilgisidir. Çünkü varlığın, özellikle de bu bütünsellik içindeki tarihsel olanın forma gelişi, ancak diyalektik bakış ile kavranır. "Formel ve diyalektik tutumalışlar da seçenektir. İkincisi insanın esnek yapısı gereğidir, fakat zorlanmamalıdır" (2011:43). Bununla birlikte, Marxist çevrelerin araçsallaştırdığı gibi, metot abartılmamalıdır. Çünkü "diyalektik düşünce sihirli bir değnek" değildir (2011:43). "Toplumların hayatında 'hem hem' diyalektik bireşiminin çözüm getirmeyeceği, 'ya ya' tamkesin ayrımının kendisini dayattığı ender zamanlar vardır" (2011:44). Bununla birlikte Nutku'nun karşıtları koyarak düşünmesi tarzında uyguladığı uslamlama metodu, onun "diyalektik bakış"ını oluşturur. İnsanı olanaklar varlığı olarak açıklarken de bu tanımlama diyalektik bakış (2011:69) örneğidir.

Nutku'nun uslamlamasının merkezinde duran bir başka metot da fenomenolojidir. Özellikle "içe bakış" olarak sıklıkla uyguladığına tanık olmak olanaklıdır. Özellikle de "Fenomenoloji tek örnekten hareketle genelleme yapılabileceğini, özebakışın sağlanabileceğini" gösterdiği (2005:45) için Nutku fenomenolojiyi önemser. "Fenomenolojinin tek örnekle genelliliği gösterme savında felsefi bilginin nasıl kazanılabileceğini buluruz" (2006:19). "Felsefe zordur, çünkü öze bakışçı kavrayış ister. Felsefe kolaydır da, eğer akıl olması gerekenlerden önce olanları oldukları gibi kavrayabiliyorsa" (2006:119). Her şeyden önce, bütünsellik kategorisi, nedensellikleri de içeren değişmeleri gören bir bakışı gerektirir. Fenomenolojik bakış, bilimleri paranteze almadan ve onlardan yararlanarak bunu sağlar (2006:126). Nutku, "içe bakış"ı, ideolojiye düşmeden felsefe yapma olanağı olarak da önemser. "Özebakıştan uzak tutumlar felsefeyi siyasal ideolojiye karıştırırlar; hatta onu ideolojinin yansıması sanırlar" (2006:117).

BİLGİ PROBLEMİNDE BİLME-İNANMA AYRIMI[6]

Nutku, ayrımlara ve ayrımların birlikte kavranmasına dayanan felsefi uslamlamasını bilgi probleminde de yineler. Epistemolojik bağlamda "bilgi nedir?" tarzında bir soru sormaz. Bu felsefe tarihinde yeterince tartışıldı ve genel bir kabul de vardır. Nutku başka bir çözümleme yapar: Bilgi ve bilgide inanma sorunu nasıl işliyor? Nutku soruyu farklı metinlerinde bilgi-bilim, bilim-inanç, bilgi-inanma kavram karşıtlıkları ve iç içe gelişimleri düzeyinde ele alır. Çözümlemesi, ontoloji bağlamındaki tartışmalarının en özgün yanı olan "sanki var" alan belirlemesine kadar genişler ve yaşarken yayımladığı son kitabı olan *İnanma'nın Felsefesi* ile tamamlanır.

Nuku'nun hareket noktası, temel bir belirlemede özetlenir: İnsan "bilmesi ile

6 Bu başlık altında Nutku'nun *İnanmanın Felsefesi* adlı kitabını konulaştırmadım; daha özel bir incelemenin konusu olarak "inanmanın felsefesi"ni geriye bıraktırın.

inanmasını ayırmaz, 'bunu biliyorum ama buna inanmıyorum' demez, bildiğine inanır da" (1998:52). "İnsan bildiğine inanmadığını söyleyemiyor." "Diğer yandan, neye inanıyorsa onu bilgi olarak da kabul etmek istiyor; inancını bilgiyle doldurma gereğini duyuyor, bilgide delil ve destek arıyor" (1998:46). Bu bağlamda inanma, epistemolojik bir öğe midir yoksa ona eşlik eden psişik bir durum mudur? Nutku bu türden bir soruyu sormadan, doğrudan inanmanın bilmeye eşlik edişi üzerinde çözümleme yapar. İnanmak da bilmek kadar temel bir özelliktir; bu "gerçekle gerçek dışının bilinçte nasıl kaynaştığının" anlaşılmasını sağlar (1998:46).

"Tüm koşulların bilgisi tüm zaman ve mekanın bilgisidir" (1998:55) ve bu da olanaksızdır. Bilimlerin bilgisinin ötesindeki bu olanaksızlık durumu, inanmaya yer açmaktadır. "Bilincin, doğal akış içinde kavrayabilecekleri ancak ve anacak algı içeriği olan süreçlerdir" (1998:47). Bu da bilgi nesnesinin koşulunun onun real varlığı ve kavranabilirliği olduğunu gösterir. Bu koşulların ötesinde ya da "bilginin bittiği yerde inanç" başlar; çünkü "bilinmeyen şeyler olmasaydı, inançlar da olmazdı gibi görünüyor" (1998:52). "Bilimin konusu olan, zamanın bilinebilir kesitindeki neden-etki bağları, inancın, bilinmeyen zamandaki ilk ve son uçlarına" (insanın yaşama gereği) eklenir" (1998:46). Burada bilinç doğal zamanın dışına çıkar; "inanılan zaman başlar" (1998:47). Bu aşamada inanma varolmayanı varolana dönüştürür (1998:54).

"Bilgi için zorunlu ilk koşul": "Bilme eyleminin dışa uzanması ve nesnesinin özelliklerini, başka nesnelerle bağlantılarını, süreçteki nedenselliklerini vbg açıklamaya girişmesi"dir (1998:15). Burada "bilginin gerektirdiği: Gerçeği olduğu gibi anlamak ile inanmanın, inanma isteğinin gerektirdiği: Gerçeğin bilinmeyen uçlarını 'sanki varcasına', 'sanki biliyor'casına anlamak iç içe geçiyor" (1998:45-46). "İnsanın bildiğine inanması temel bir olgudur. Bu olguda bilgi ve inanç kısmen örtüşür." "Ama kavramın içeriğinin algıyla dolaylı ya da dolaysız beslenmediği, kavramın gerçekliğe tek başına uzanmaya çalıştığı yerde inanç bilgiden kopar, aynı kavram üzerinde anlam karşıtlığı belirir." Bu karşıtlığın doğurabileceği: (1998:128) "İnanç hakikati" ve "Bilgi Hakikati"dir (1998:129). "Yanlış doğrunun olumsuz koşuluysa, inanç da bilginin olumsuz koşulu oluyor (sine qua non)" (1998:52). Bilgi dili, "biliyorum" ya da "bilmiyorum" der; "bilmeyi olumlamayla başlamak inanmayı içerdiği halde (biliyorum, inanıyorum), bilmeyi olumsuzlayarak başlamak (bilmiyorum, inanıyorum), nasıllığı belirleyen nedensel-bilimsel söylemin dışına düşüyor" (1998:54).

Bilme eylemi ve bilgi, yanlışlardan geçerek kazanılıyor. Yanılma, "bilmenin olumsuz koşuludur"; bilgi için "kaçılmaz"dır. "Yanılma durumu", "aşılması gereken bir olumsuzluktur." Bu çelişki olmasaydı, "çalışma, emek" yani "var olmazdı." Bilgi, "yanılgılar ağı" insanın yaşamsal sürekliliği anlamına gelir (1998:141). Nutku epistemolojik süreci antropolojik koşullarla birlikte geliştiğini varsaymaktadır. Birincisi hayatın devamı için zorunluluktur. Örneğin avın, ekinin zamanı ve yeri doğru seçilmezse, "nesnel dünya bilinci" alaşağı eder. "İş yapmada doğru bilinç, insanlaşma olayının başlangıcında da şimdisinde de gereken dünya deneyiminin birikimini zorunlu kılar" (1998:51). Bu bağlamda bilgi kavrayışı, insan kavrayışından öte değildir. Yeniçağın rasyonalizm- empirizm, bilgi

konusunda karşıt görünseler de, temel bir noktada aynıdırlar: Akıl ya da duyu "insanın bilme yetilerinden birini" merkeze alır. (1998.66) "Bilgi sorununu insan sorunu içinde çözümlüyor." Bu ortak zemin önce bilgiyi, sonra da "insan başarılarının tarihselliğinin kavranmasına" dönüşür. "Tarihselliğin kavranması, olanaklarını geleceğe daha da açtı."

Nutku'nun vardığı sonuç: "1. Algı dayanağı olmayan hiçbir şey düşünülemez de (Locke bunda haklı); 2. Değişmez yasallıklar, ilkeler (idealite alanı) algılanan nesnel dünya sayesinde düşünülürler ve yalnız akılla içlerine girilir (Leibniz bunda haklı) (1998:58). 3. Düşünce içi olan ama gerçeklikte bulunmayan kurgu nesneleri ancak ve ancak algı bağıntıları dayanağında (mantık bağlantıları değil) oluşabilirler (zihin nesnesi, mental varlık diğer terimler)" (1998:58).

Bilmenin Bir Türü Olarak Bilimler: Nutku, pozitivist "doksa"ları eleştirirken, "bilimsel kavrayış, bilmenin yalnızca bir türüdür" (1998:112) derken, bilimlere ilişkin açıkça bir konum belirlemesinde bulunur: Bilimler bir bilme türüdür.

Bilimler dış dünya deneyiminin toplamıdır. "İnsanın var olanları 'öyle oldukları gibi' bilmeye yönelmesi bilimlerin yolunu" açmıştır. Aynı tarihsel süreçte "var olanları 'öyle olmadıkları gibi' bilmeye yönelmesi de inançlara yol aç(mıştır)" (2005:51). Bilimler hayatın devamı için zorunluluktur; avın, ekinin zamanı ve yeri doğru seçilmezse, "nesnel dünya bilinci yere çalar. İş yapmada doğru bilinç, insanlaşma olayının başlangıcında da şimdisinde de gereken dünya deneyiminin birikimini zorunlu kılar" (2005:51). Bu dünya deneyimi, bilinçte nedensellik kavramını geliştirir. "Bilimlerin başlıca kategorisi nedenselliktir" (2006:126). Yeniçağ bilimi neden ve amacı ayrı tutar (1998:120). Antik çağ felsefesi açısından bakıldığında, felsefeyi açığa çıkartan düşünce hareketi de neden sorusudur. Bu nedenle felsefe "bilimsel tutarlılık temelinde gelişti" (1998:15), ama kendisini hiçbir zaman "bilim" ya da "bilim dalı" olarak sunmadı. Felsefenin karakterini doğa bilimlerine yaklaştırılarak, "felsefenin 'bilimlerin bilimi' diye tanımlanmasına yol açmıştır" (2005:20). Her şeyden önce "bilim çift anlamlılıktan" kaçınır (1998:33). Oysa felsefe (sanat da) paradoksları gösteren "karşıt kültürdür." Tersine "bilim ve din ise çelişkileri dışlamaya çalışırlar" (2005:13). Bu yönüyle de felsefe bilimler üzerinde yönlendirici bir belirlemeye sahip değildir. "Felsefi düşünceler çoğu kez çığır açan bilimsel buluşlardan sonra, onların etkileri ile doğar gelişirler. Gelişirlerken de hem kendi yönlerini çizerler, hem de bilimin teorik temellerine, aldıkları etkiyi geri verircesine inerler" (1998:95).

Ancak felsefenin bilimlerin teorileri üzerine katılanarak "ona o teorinin doğruluk ölçütünü bulma görevini vermez"; ona müdahale edemez. Bu bilimin kendi metodolojisinin işidir (2006:101). "Felsefe, doğruluğun genel ölçütünü verir"; bilimlerin özel ölçütleri, yöntemleri kendi araştırma süreçleri tarafından zaten belirlenir (2006:101). Oysa pozitivizm bilim dilini denetleme görevini felsefeye vererek, belli bir bağlamda bilimleri denetleme işini felsefeye yüklemeye çalışır.

Pozitivizmin bilgi anlayışı iki alan yaratır: "Realite yargıları nesnel", "değer yargıları öznel"dir. Bu anlayış ontolojik araştırmaların gelişimini engeller (1998:110). Doğru felsefe

olarak kabul edilen bu "hakikatin 'positus esse' de olduğunu öne süren bu *doksa*'nın başlıca savları nedir?" (1) "Ancak 'positus esse'nin sınırları içinde kalan sorular birlik oluştururlar; bu birliğe bilim denir." (2) "Aşan (transendent) sorular, bilim içi mantığın dışında kalırlar" 3. "Aşan sorular, hayali cevapları davet ederler"; çünkü "kavramların anlam içerikleri yoktur" (1998:110). Bunlar tutarlı görülse de, yanılgılarla doludur.

İlki, "bilimi, bilgilerin tek yasal birliği olarak görmedir." Bilimlerin "sorun bilinci"ni yitirmemesi için, kendi sorun alanlarını aşmamalıdır. Oysa biyo-kimya örneğinde de olduğu gibi, farklı bilimler arası kurulabilir birlik bu sınırlamayı olumsuzlar. Disiplinler "bilimler evrenin (*universum scientiae*)" altında daha büyük bir birlik oluşturur. (1998:111). Bu birlik, bilim teorisini de içine alan ontolojik bakışın hareket noktasıdır. Varlığın tekliği, "bilimsel kavrayışın yardımıyla anlam kazanır" (1998:111). "Bilimsel kavrayış, bilmenin yalnızca bir türüdür." Bilme ise, "inanma, değer duyma, anlam verme, erek koyma gibi" eylemlerden biridir (1998:112). İkincisi, "aşan-soruların empirizme göre çözümlenemez" varsayımındaki kararlılıktır. "Bu bakış, insan hayatını daraltıyor" (1998:112). Bunun için Kant'ın "aşan ideleri salt aklın alanı olarak göstermiş" olmasını hatırlatmak yeterlidir. Üçüncüsü, anlam sorununa "doğrulama yanlışlama yöntemi" ile girmektir (1998:113).

Nutku sıklıkla bilim dallarının verilerini uslamlamalarında örnek olarak kullanır. "Ele aldığım sorunlara bilimlerinden fizik ve biyoloji, insan bilimlerinden antropoloji ve tarihi yakın görüyorum" (2011:29) der. Bununla birlikte bilimler konusunda genel söyleme karşı yaklaşımlarda da bulunur. Felsefe-sosyal bilim ilişkisi konusunda bildirdiği düşüncesinde genel yaklaşıma karşıdır. "Felsefenin sosyal bilimlerle ortak sorunları, doğa bilimleriyle ortak sorunlar kadar geniş bir alan kaplamaz. Felsefe doğa bilimleriyle aynı teorik genişlikte sorunlar paylaşırken", (2006:101) sosyal bilimler ile dar bir alanı paylaşır. "Örneği, felsefe toplum kavramını tinsellikle işlemezse, bir şey söyleyemez" (2006:102).

TEMEL DİSİPLİN OLARAK ONTOLOJİ

Uluğ Nutku'nun felsefi uslamlamasının dayanağını ontolojik bakış oluşturmaktadır. Bu bakış, onun felsefenin temel niteliği konusundaki düşüncesini de etkilemektedir. Ona göre ontoloji, felsefenin temel disiplinidir. Öyle ki Nutku'ya göre "ontolojinin taşıyıcı olduğu savı mütevazi" bir savdır. Ontoloji temel disiplindir, "çünkü incelenen yapı, nesne, ne olursa olsun, temeldeki soru 'bunun varlık belirlenimi nedir?' sorusudur" (2006:15). Bu açıdan disiplinlere "varlık dayanaklarını gösterir." Örneğin bilgi teorisinde, insana "bilginin varlık temelini gösterir" (2006:28). "Perspektif çokluğunu parçalanma olarak değil", "temel disiplin sorununu ciddiye almaktır." Bütünlüğü amaçlayan disiplin, "disiplinler karışımı değil taşıyıcı olacaktır." "Bilginin varlık dayanağı, değerlerin varlık dayanağı, dilin varlık dayanağı" öncelikli konudur. Bu uğraş", "Nicolai Hartmann'ın belirttiği gibi, hem *philosophia prima* hem de *philosophia ultima* özelliğindedir" (2006:24). "Ontolojik bakış, varolanların çeşitlilikte birliğine bir speculum'dan, zirveden bakış değil, kuş bakışı spekulation değil, çeşitliliğin içinden geçen bütünleyici bir bakıştır" (2006:27).

Nutku'nun ontolojiyi temel disiplin olarak ele alması hocası Takiyettin

Mengüşoğlu'ndan, onun da Nicolai Hartmann'dan[7] devşirdiği bir gelenektir.[8] "Ontoloji bütün felsefe disiplinlerini önkoşul sayar, bütün sonuçlarını ondan çıkarır ve araştırmanın gidişinde son felsefe, *philosoohia ultima*, olmasıdır. Bu onun ilk varlık temellerini ele almasına ve bu anlamda *philoso phia prima* olmasına engel değildir" (N. Hartmann, *Almanya'da Yeni Ontoloji*, 1946, Arkiv) (Aktaran Nutku, 1998:115). Nutku "Yeni Ontoloji doğrultusunda yeniden düşün"ür, "tekrar yahut özet" yapmaz. Kaynağı da Harmann'ın *Zur Grunlegung der Ontologie (Ontolojiye Temel Koyuş* -1935)" (2011:59) kitabıdır.

"İnsanın temel sorusu, insanın hem içinde bulunduğu hem de karşısına aldığı varlık üzerinedir." Aynı sorun, Ortaçağda gene-tek, Descartes'te *cogitans-extensa* karşıtlığı olarak ortaya çıkar. Son çağda, "bilinç-madde diyalektiği şeklinde girdi (diyalektik materyalizm)" (2005:24). Bunlar, başlangıç sorunu ile birlikte gelişen yaklaşımlardır. Grek "nedensellik düşüncesinin dinamizmi", "arhe sorunu" başlatır ki, bu da felsefenin başlamasıdır (1998:16).

"Varolanların ana-maddesi ve kuşatıcı birliği sorunu, canlı-cansız ayrımıyla ilgisizdir." "Substansiel ayrım yapılmış olsaydı, zamanda öncelik-sonralık" gibi belirleyici olan sorunlar doğardı (1998:15). Oysa bu yeniçağın bilgi sorununa aittir. Descartes'in "res extensa-res cogitans" karşıtlığı gibi. Ruh-beden etkileşimin nedenselliği gösterilmediğinden Tanrı iradesine başvurulur (1998.15). "Bütün felsefeyi idealizm-materyalizm karşıtlığı olarak görmek, çağları birbirine karıştırmaktır, bu anakronizmdir" (1998.16). "Gerçi 'ilke-varlık' düalitesi çağlar üstüdür, Platon tarafından keşfedilmiştir, halis bir antinomidir"; "ama bu, varlığa içkin bir sorunudur, zihin madde etkileşimine değil" (1998.16).

Ontoloji ve felsefi antropoloji olgunun betimlenmesi için karşıtlıkları kullanır, ama bunlarla mutlak açıklamalar yapamaz. Örneğin "madde ve bilinç karşıtlığı birbirine ters iki uç noktadaki metafiziksel tutumlardan kaynaklanmıştır: oluşturucu ya da yaratıcı düzenleyici bir üst bilinç ve karşıtında kendi iç dinamiğiyle oluşturucu düzenleyici madde." Bu karşıt konum, idealizm ve materyalizm olarak adlandırılmıştır. Oysa her ikisi varlık alanını teke indirerek "varolanların 'türeyişini' spekülatif açıklama eğilimindedir"ler (2011:54). Bu yaklaşım ise "metafiziği yanlış anlamaktan" kaynaklıdır; "çünkü sav da karşıt sav da eski metafiziğin içinde dolaşmadır. Eski anlamda metafizik, çözülmemiş sorunlara sıçramalı çözümler bulmak"tır." Madde ya da üst-bilinç, bu sıçramalı yanıtlardır (2011:54).

"Ontolojide başlangıç sorum şudur: Varlık alanlarının yapılarına yönelik geniş

---

7 "Hocam Mengüşoğlu'yu izlediğim bir yol budur. O, Hartmann'ı izleyerek bu görüşe ulaşmıştı." (2006:15) "Siz de benzer yoldan geçiyorsunuz, çünkü 'hiç kimse kendisiyle başlamaz' (Hartmann) (2006:16).

8 Takip edilen Hartmann'ın *Yeni Ontolojsi*'dir. Varolanın yapısının, varlık ilkelerinin incelenmesinde *Yeni Ontoloji* "doğal ve dolaysız tavır" olarak gördüğü objektiv tavrı, esas tavır olarak alır. Hartmann, bu tavrı "intentio recta" olarak adlandırır ve karşısına "intentio obliqua"yı (reflexionlu olan, süjeye geri dönen tavır) koyar. Doğal tavrın (intentio recta) karşıtı olan reflexion'lu tavır (intentio obliqua), obje alanından çıkar ve süjeye, süjenin düşünsel ürünü olan kavram ve yargılara yönelir. Bu yönelimi ile de bilginin temeli olan varolanın dışına çıkar. *Yeni Ontoloji*, "intentio recta"nın temel tavır olarak alarak varolana dolaysız olarak yönelmesi, obje alanıyla bağlarını koparmaması açısından bakıldığında, felsefe, güncel ve doğa bilimleri arasında bağı felsefeye yeniden kazandırmaya çabalar.

soru yerine, 'kaç çeşit nesne vardır' dar sorusuyla başlamak ve sonra tartışmayı genişletmek daha verimli"dir. "Üç çeşit nesne" vardır: "Oluş içindeki gerçek nesne, oluş dışı/değişmez ideal nesne, düşüncede/zihinde kalan nesne."

[1] *Oluş içindeki gerçek nesne*: "Gerçek nesne biz onu bilmesek de vardır." Uranus, "biz onu bilmeden de vardı; bilinçten bağımsızdır" (2006:16). [2] *Oluş dışı/değişmez ideal nesne*: "Oluş içinde bulunmayan nesneden (buna genellikle ideal varlık denir) söz etmek çelişik görünebilir. Oysa varlık kavramı gerçeklikle özdeş değildir, daha fazladır." Üçgen gerçeklikte yok, ama değişmez bir yapı olarak ondan söz ediyoruz. Nutku, "gerçeklik" konusunu yalnızca "gerçek nesnelerle sınırlandırdığından" materyalizm ile aynı zeminde durmaz. Epistemolojik soru şöyle olabilir: "Ben dünyayı nasıl kavrıyorum, kendi içi dinamiğiyle devinen maddi gerçeklik olarak mı, herhangi bir düşünsel ilkenin düzenlemesi olarak mı?" (2006:16). "İdeal" grubundaki "nesneler yalnız matematiksel alanda"dır, "mantıkta ve etikte" yoktur. "Mantıksal çelişki-geometrik üçgen gibi doğada olmadığından, ethik değerler de doğal süreçlere indirgenmediğinden, bunlar ideal varlık alanına yerleştiriliyordu." "Sorun duyumlanamayan matematiksel yapının nasıl bilindiğidir." "Hocamla aynı görüşteyim: dolaylı olarak verilirler, yani algıya verilmiş olmalıdırlar; yoksa bilinemezler" (2006:17). "Oluş-dışı yapıların genel adı olan 'ideal varlık alanı'nın (ideal:düşünsel değil) kategorileri yoktur, yalnız kavramları vardır; çünkü bu alanda, 'süreçte belirleme/belirlenme' söz konusu değildir" (2011:59). [3] "*Düşünsel/zihinsel varlık çeşidi*: Bu antropolojik sorundur." "Zihinsel, çünkü düşünülen nesnelerin karşılığı gerçeklikte yok, nitelediğim ideal alanda da yok. Gene de bilinç varolmayanı 'sanki var', olmayacağı olacakmışa dönüştürüyor." Burada "doğru yanlış ayrımının dışına çıkmak gerekiyor." "Ölümsüz ruh" gerçeklikte değil, "zihinde vardır." İnsanın dünyevi kaygılarından dolayı, "kurguladığı bu tür nesneleri 'var olanı varolmayanla anlamlandırma' olarak nitelemek gerekir" (2006:18).

Ontoloji açıklamak için kimi kategorileri öne çıkartabilir. "Ethikte iyi-fena, estetikte güzel-çirkin, bilgi teorisinde hakikat-hata, mantıkta doğru-yanlış ve genel ontolojide varlık-bilinç ya da madde-bilinç karşıtlıkları, belirlenim özellikleri olmayan, pragmatik açıklayıcı işlevleri olan kavram karşıtlıklarıdır; kısaca kategorial değillerdir. Ethikte iyi-fena karşıtlığı değil, değer vermek kategorialdır, çünkü değer vermemek olanaksızdır. Estetikte güzel-çirkin karşıtlığı değil, anlam iletmek kategorialdır vbg." (2011:54). "Genel kategoriler, bütün gerçeklik alanlarının (real varlık) içinden geçerler." Nedensellik varlığın her görünümünde gerçekleşen bir genel kategoridir. Ancak anorganik alanın üstündeki "biçimlenme yükseldikçe (biyolojik, psişik, tarihsel yapılanmalar) azalır. Özellikle tarihsel alana çıkıldığında, insan iradesinin yönleri matematiksel olarak önceden belirlenemediğinden, kesinliğin yerini olasılıklar alır" (2011:53). "Hiçbir kategori tek başına ortaya çıkmaz, ne de bir süreçte tek etken olur. Tarih ontolojisinin birinci ilkesi budur. İkincisi, kategorilerin öncelik sonralık bağlamında sıralanmasının (nedensellik birincildir yahut önceldir gibi) gerek zaman gerek önem bakımından yapılamayacağıdır." Bu elden kaçarsa, izm'lere düşülür (2011:53). Bu iki ilkeyi tamamlayan üçüncü ilke, "hiçbir kategorinin merkeze yerleştirilemeyeceğidir" (2011:54).

"Asimetri, simetri ile, kaos kosmos ile, kesinti süreklilik ile, devrim evrim ile birlikte var." "Bu fenomenler bir real diyalektiğe işaret eder. Bunlar ontolojinin her çağda yeni bilgilerle işlenebilecek bir uğraş olması demektir" (2006:28). Bununla birlikte klasik anlamda bir ontolojiden söz edilmiyor" artık. (1998:109). "'Genel varlık idesi' olmayan bir felsefe" istemi "beylik hakikat olarak kabul edildi" (1998:109). Pozitivizmin bilgi anlayışının yarattığı iki "realite yargıları nesnel", "değer yargıları öznel"dir, ayrımı ontolojik araştırmaların gelişimini engeller (1998:110).

Metafizikte Ayrım: "İşlenebilir" "İşlenemez" Metafizik: Marxist ya da materyalist ontolojiden söz edildiğinde tanık olunabilinecek tepkilerden birisi, bunların metafizik ile özdeşleştirilmiş olunduğudur. Oysa bu yanlış bir tepkidir ve yanlışlık da ontoloji ile metafiziğin özdeş algılanmasından kaynaklıdır. Bu nedenle Uluğ Nutku'nun metafizik konusundaki çözümlemeleri arasında metafiziğin ontoloji ile eşitlenmesine itirazı önemsenmelidir. Ancak bu belirlemenin, Nutku'nun metafizik konusundaki daha özel türden ayrımların ardından geldiğini de anımsatmalıdır.

Nutku, "Metafizik nedir?" gibi felsefe tarihinin klasik türünden sorusunu sormak yerine, daha özel bir iş yapmayı dener. Metafizik sorunun niteliği hakkında yaptığı belirlemeler aracılığı ile metafizikte "işlenebilir metafizik" ve "işlenemez metafizik" ayrımı yapar ve "işlenebilir metafizik" sorunlarını aydınlamaya çalışarak onların düşünce gelişimine olan katkılarını aramayı sürdürür. Nutku, metafizik sorunun niteliği hakkında özel bir belirlemede bulunur: "Bir sorunun metafiziksel olabilmesi için, o sorun hakkında asgari bilginin olması gerekir." "Ölümsüz ruh metafiziksel bir sorun değildir, çünkü asgari bir bilgisi dahi yoktur." "Cansız yani fiziksel ve anorganik kimyasal süreçlerden canlı süreçlerin nasıl meydana geldiğinin sonuna kadar açıklanmazlığı metafiziksel bir sorundur, çünkü işlenebiliyor, çözüm aranabiliyor." Adalet ve uygulama sorunu, "sorun artığı bıraktığından metafizikseldir." "İşlenebilir olmasına rağmen çözümlenemez olduğunu öncen bildiğimiz, paradoksal olduğunu bildiğimiz tek sorun var: mutlak başlangıç, mutlak son." Her çözüm aşaması yeni bir "sorun artığı" getirir (2006:29). "İşlenebilir ve işlenemez metafizik ayrımımız önemlidir. Örneği, evrenin başlangıcına ilişkin bir 'zorunlu varlık' tasarımı/varsayımı işlenemez metafiziktir. Oysa evrenin başlangıcına ilişkin insan zihninin kurgulamalarındaki insani varoluş koşullarını (sıçramalardaki insani kaygıları) incelemek, işlenebilir" metafiziktir (2011:55).

Nutku, "işlenebilir bir metafizik" için açıklamadan önce, metafiziğin ilişkilendirildiği yanlışlıkların elenmesini önerir. "Ontolojiyle metafiziği, metafizik ile teleolojiyi, teleoloji ile doğa yasalılığını eşitleme" yanlışlıkların elenmesi gerekmektedir (1998:115).

(1) "*Ontolojiyle metafiziğin eşitlenmesi:*" Bu eşitleme, Aristoteles'in "verdiği anlam" ile haklıdır. "Varolan olarak varolanın (*on he on*) bilgisi bir ilk felsefe (*prote philosophia*) gerektirir." Kavramsal hazırlık için bu zorunludur. Ancak "Metafiziğin kavramlarının ve çıkarımlarının 'intelligibile' dünyadan gelerek zihnimize girdiği ileri sürülürse, transendens'in 'sensibile' dünyadaki dayanakları kaldırılmış olur ve geriye sadece kendi içinde kapalı bir düşünce

akışı kalır." Bu durumda ontoloji salt metafizik olana indirgenemez. Ontoloji de bilim ya da felsefe gibi metafizik sorunlar içermektedir. Bunların kimileri çözümlenirken, kimileri çözümlenemez. Örneğin canlının cansız süreçlerden nasıl çıktığı gösterilirse, "akıldışı sorun artığı da ortadan kalkar"; empirik nedenselliğin metafiziğine yer kalmaz. Evrenin başlangıcı sorunu ise çözümlenemez türdendir, çünkü başlangıçtan öncesi sorusu da vardır (1998:116).

Önce ve sonra ve ilk ve son –"iki kavram çifti- algı içeriğinden yoksundur" (1998:47). Bilim ilk ve sonu okumaz; buna inanç kalkışır, ama bir çatışkıya da girer (1998:46); çünkü ilk olan sonsuz olan ile birdir (1998:47). İnsanın zaman ve varoluş girdabını çözen "Tanrı düşüncesi iki çatışkıyı da bir arada barındırır: Tanrı hem öncesidir, ilktir ve her şeyi başlatandır; hem de sonsuzdur ve her şeyi sona erdirebilendi" (1998:47). Burada bilinç doğal zamanın dışına çıkar; "inanılan zaman başlar" (1998:47). Ancak "düşüncede, varolandan varolması gerekene geçiş metafizik bir sıçrama ise", yani, düşüncenin "onda karşılığı bulunmayan bir kavrama sıçraması sözkonusuysa ve bununla bir bilgi bağı kurulduğu iddia ediliyorsa", Hume'un itirazı önemlidir. "Bu metafizik sıçrama teleolojik düşüncenin düştüğü tuzaktır" (1998:82). "Tinin belirlenim ilkeleri yalnız insan varlığında geçerlidir." Felsefe tarihinde tinsel olanın ilke seçilmesi haklı olarak eleştirilmişse de, buradan metafiziğin reddedilmesi gerektiği çıkmaz 1998:114).

(2) *Metafizikle teleolojinin eşitlenmesi*: Metafiziğin evrendeki amaçlılığı açıklamak olduğu varsayılırdı. "Teleoloji olmadan metafizik olmaz sanılırdı." Burada idealizm-materyalizm karşıtlığı ortaya çıkmıştır. "Varolanları 'maddenin hareket biçimleri' olarak açıklayan materyalist, düşünsel-ruhsal bir ilkeyi öne süren idealist kadar ereksel düşünür. Materyalizm, 'telos'u maddenin kendisinde ararken ('madde kendini geliştirir'), idealizm, çoğu kez maddenin dışında, bazen de onunla birlikte aranmıştır." Metafizik-teoloji eşitlenmesinde antropolojik bir fenomen vardır: "İnsanın evrendeki yerini belirleme isteği" (1998:117) Eski metafizik teleolojik düşüncenin bunu sağlayacağını varsayar. "Ontoloji şunu gösterir: Nedensellik bütün varlık tabakalarının, ereksellik ise yalnız insan varlığının kategorisidir. Hartman insan nasıl teleolojik düşünüyor sorusunu sorar. Nutku da "neden öyle düşünüyor ve bununla ne yaratıyor?" diye sorar. "Nedenselliğin erekselliğin birbirine karıştırılması yanlış ama anlamlıdır." "Bir telos'a inanma 'bilgisizliktir'" diye yargılanamaz (1998:118).

(3) *Teleoloji ile doğa yasalarının eşitlenmesi*: "Doğal süreçlerin yasalara dayandığı bilincinden yasaların neye dayandığı sorusuna geçiş, bir üst-bilinç varsayımını getirmiştir." Herakleitos'un logos'u evrensel yasa kavrayışıdır; Anaksagoras'ın nous'u yasanın "başlatıcı ilke anlamı"na sahiptir. Aristoteles 'enteleheia'yı varlığın bütününe yayarak (1998:119) neden ve ereği doğa yasası olarak birleştirir. Yeniçağ bilimi neden ve amacı ayrı tutar (1998:123).

Nutku'nun çözümlemelerinden çıkartılabilir ki, metafiziksel olan, ancak ait olduğu olgu bağı içinde anlamlı önermelerdir ve anlamlı önermeler de çözümlenebilir metafizik sorunlar alanıdır. Çünkü, "ontolojinin metafizik anlayışı olguların dışına çıkmaz."

Bu nedenle de "Metafiziksel sorunlar kendi başına bir bilgi alanı oluşturmazlar" (2011:54). "Ontolojinin 'varlığın birliği' düşüncesi de metafiziktir, ama fenomenler elverdiği oranda çözümlenebilen bir metafizik" (2005:123). "Evrenin birliği ise işlenebilir bir metafiziktir"; astro-fizik bunu yapmaktadır (2005:126). "İnsani zaaftan doğan kavramlar, bu kavramlarla oluşturulan varsayımlar –örneği yaratıcı, planlayıcı üstün varlık ve mükemmelliğe doğru bir basamaklar düzeni- işlenemez metafiziklere yol açtığından ve bilginin önünü tıkadığından elenirler" (2006:29).

"İdealist metafiziğin işlenebilir bir yanı kalmamıştır." "Materyalist diyalektik ise, spekülatif saflardan arınabilir ve ontolojiye yaklaşabilir, katılabilir de." Şu ayıklamaların yapılması gerekmektedir: "(1) Maddeyi 'en genel kategori' olarak tanımlamanın silinmesi. Madde bir kategori değildir; temeldeki ve diğerlerinin taşıyıcısı olan bir alandır. Bu alana 'anorganik' demek açıklayıcıdır." "Her alanı maddenin 'türevi' olarak yorumlamak" kolay bir çözümdür. "(2) Maddeyi epistemolojik bir kategori olarak tanımlanmasının silinmesi." Epistemolojik kategorilerden olan "duyumlama ve algılama", insandan başka canlılarda da doğadaki ilk formasyondur. "Oysa kavramsal düşünme ve dilsel iletişim tarihsel varlıkta ortaya çıkar." "(3) Maddenin "en genel epistemolojik kategori" olarak tanımlanmasının silinmesi, "en genel sübjektivizm de ortadan kalmış olur." "(4) Diyalektik materyalizm en genel maddeyi 'işaret edilmez' olarak niteler"; "felsefi madde kavramı nesneye göndermede bulunmaz, ama varolan her şeyin maddi olduğunu savlar. Felsefe tarihinde son madde metafiziği budur." Oysa Aristoteles'in "form madde (*hüle*: doğal malzeme) birliği teorisi, gerçekliğe sonraki teorilerden daha uygundur, dolayısıyla üstündür" (2011:59).

Uluğ Nutku, ontolojik çözümlemelerinde bulunurken, metafiziğe ilişkin eleştirel belirlemelerinde, "aşmaca", "sanki var" gibi özel sözcükler geliştirir. Bu sözcükler, aynı zamanda negatif metafizik duruma göndermede bulunur.

"Aşmaca" Uslamlaması: Uluğ Nutku "aşmaca" sözcüğünü "aşmak" fiilinin isim hali olan "aşma" adına eşitlik durum eki olan '-ca' ekini ekleyerek elde eder. Nutku, "aşmaca" ile "benzerlik"e göndermede bulunur. Bu açıdan "aşmaca", 'bir durumdan bir diğerine geçme, aşma'ya göndermede bulunur. Ancak Nutku bu aşmaya ilişkin bir "küçümseme"ye de göndermede bulunur. Bu nedenle "aşmaca" olumsuzlayıcı bir yaklaşımı içermektedir. Ontoloji bağlamında, negatif metafizik uslamlamalara göndermede bulunur. Uslamlama basamakları gösterilmeyen; bir başka basamağa, olguya, kavrama aklın ve algının kurallarını değilleyerek ulaşan uslamlama formlarıdır.

Örneğin "Ruhun ölümsüzlüğü" bir türden "zihinsel aşmacadır"; böyle bir kavram "ya kabul ya da red edilir" (2005:126). Açıktır ki Nutku, olağan aklın kuraları içinde açıklanamaz olan her varsayımı bir aşmaca olarak görmektedir. Bu haliyle aşmaca, varsayılan kavram ile akıl arasındaki boşluğu ve bu boşluğu metotsuz aşılmasına göndermede bulunmaktadır.

"Aşmacalarda bakış zamanın başlangıcına ve zamanda ise algılanabilenin ötesindedir" (2011:28). "Aklın zamanda mutlak başlangıcı ve mutlak sonu" bilmek isteyip de bilememesine bağlı olarak bir başlangıç ve son yaratır. "Ölüm ötesi tasavvurlar

da böyledir." Bilinç bunları araştıramaz. "Bu çeşit tasavvur yapılarına 'aşmacalar' diyorum" (2011:28). "Aşmacalar 'ölüm ölümdür' gibi doğru ama anlamca içeriksiz yargıları aşmak için kurgulanır" (2011:30).

"Aşmacalar sonsuz biçimler alırlar; özde aynıdırlar." Afrikalı "kök-yerlinin algı ufku kum çizgisidir"; astronomun ise biraz daha ötesi. İkisi de sınır ötesini bilmek ister (2011:28). Öyleyse aşmaca sorunu antropolojik bir sonuçtur. Bu açıdan bakıldığında "Gelecek neyi gösterecekse göstersin, 'olması gereken'lere, kendi tarihselliğimiz içinde bağlanmak hepimizin aşmacası"dır (2005:48). Bu açıdan bakıldığında "Marx'ın aşmacalar alanını, emeğin kendisine yabancılaşmasının sonucu olarak açıklaması, tarihsel-geçici bir sorunu açıklamaktır, temel bir varoluş sorununu değil" (2005:126).

"Sanki Var": Nutku, epistemolojik bağlamda "bilmek" ve "inanmak" ayrımına bağlı olarak "aşmaca" uslamlamasının ontolojik bağlamda "sanki var" evrenine nasıl ulaşıldığını çözümler.

Nutku, bilmek ve inanmak ayrımında, "gerçeği olduğu gibi anlama"yı bilmenin bir gerekliliği olarak belirler; "gerçeğin bilinmeyen uçlarını 'sanki varcasına', 'sanki biliyor'casına anlama"yı da inanmanın gerekliliği olarak belirler (1998:45-46). Bu, bilme sürecinde iç içe geçmiş olağan bir durum olarak görülse de, ontolojik bağlamda temel sorun "inanma varolmayanı varolana dönüştür"ken (1998:54) ortaya çıkar. Bu bağlamda "inancın sanki var bilgisi" (1998:56), varolmayan ilişkin bir bilgidir. "Sorunu ilk defa Feuerbach, insanın kendi sonluluğunu tersine çevirerek sonsuza uzatma olgusu temelinde çözümledi" (1998:56). Bu sayede dünya gerçekliğini aşan "inanç yaratıkları" temelde yine insana bağlı olduğu, "insan-doğa, insan-insan ilişkisinden kaynaklandığı" ortaya çıktı (1998:56). Nasıl oluyor da kendisinin dışında hükmeden bir varlığı kurabiliyor? Tek bir yanıt var: "Ölümün ölüm olduğunu kabul etmemek" (1998:60). "Çıplak gerçekliğe bu 'hayır' deyiş (Max Scheler), insanı insan kılan, onu 'sanki var'la yaşatan, insan için asıl olan gerçekliktir" (1998:60). Bu bağlamda uygarlık tarihi, piramitler örneğinde de olduğu gibi, "sanki var bilgisinin başarısına dayanır" (1998:60). "Diller, kültürler" içinde "salt aklın 'sanki var' söyleminin yeri bulunur. Böyle olmasaydı, insan sonuna kadar doğal nedenselliklerle açıklanabilen bir varlık olurdu." Bu ayrımdan yola çıkılarak Kant'ın salt akıl "ne sadece salt ne de sadece akıl olduğu, geniş antropolojik zeminde" işlenebilirdi (2005:124).

Benzeri durum metafiziğin başka problemleri için de geçerlidir. Ruh-beden düalizminde gözden kaçırılan bir ayrım, "karşıtlığın 'sanki var' alanında olup bittiği"nin görülmesini engeller: Beden doğanın gerçekliğidir, ruh ise düşüncenin kurgusudur. Karşılaştırmalarında bilgi çıkmaz. Farklı söylem düzlemlerine ait bu kavram karşıtlaştırmasında: "hayatı boş ile doldurma ve boş ruhu, bedenden (t)aşırma oyunu yatar" (2005:70). Ölümsüz ruh" gerçeklikte değil, "zihinde vardır." İnsanın dünyevi kaygılarından dolayı, "kurguladığı bu tür nesneleri 'var olanı varolmayanla anlamlandırma' olarak nitelemek gerekir" (2006:18). Nutku, bu gibi durumlarda "insanın paradoksal varlığının" açığa çıkışını gözler. Ölüyor, ölüsünü gömüyor ama onu ölümsüleştiriyor. "İnsan oluşun (bilimin terimleriyle homogenesis) bu paradoks üzerinde yükseldiğini düşünüyorum" (2006:18).

Nutku, "sanki var" bilincini, insani varoluş tarzları olarak bildirdiği "olduğu gibi bilmek, olmadığı gibi tasavvur etmek" (2011:73) bağlantılı açıklar. Denize açılmadan önce tanrılara yakaran insanlar, "geleceğin ne getireceğini bilmemelerine rağmen hayatlarını rastlantılara bırakmak" istemedikleri için "'sanki var olan' –sanki var, vardı, olacak-" (2011:74). Bilinmeyeni de "bilineni tersine çevirerek, olumsuzlayarak, değilleyerek yapar: doğa-doğaüstü, sonlu-sonsuz, varlık-hiçlik, ölüm-ölümsüzlük" (2011:77). Öyleyse "sanki var bilinci" daha da açıklanmalıdır (2006:19).

Varlığın Devingen Tabakası Doğa: Nutku'nun uslamlamasında doğa, varlık bütünselliği içinde devingen gerçekliktir. Burası nedenselliğin alanıdır ve her türden insani varoluşun (tarih ve kültürün) ev sahibidir. Nutku'nun doğa konusunda merkezi ilgisi, ontolojik bakışın real tabaka olarak diğer her bir varlık olanaklarını kendinde taşıyor olmasıyla sınırlıdır. "Doğa kavramı", "bilineni, henüz bilinmeyen ama bilinebilecek olanı, hatta hiç bilinmeyecek olanı da içerir." Bilinmeyeni de "bilineni tersine çevirerek, olumsuzlayarak, değilleyerek yapar: doğa-doğaüstü, sonlu-sonsuz, varlık-hiçlik, ölüm-ölümsüzlük" (2011:77). Herakleitos'un "doğa gizlenmeyi sever" savına uygun olarak, kendini bir açar bir kapatır. Bu da hakkında konuşmayı zorlaştırır. "İnsan da öyle: doğanın bir içinde bir dışındayız" (2011:78).

"Doğa üzerine konuşmaya girişmek bulmaca çözmek gibidir, hatta daha zordur." Doğa kavramı, içinde farklı sözcükleri barındırır. Bu sözcükler, her biri birbirinden farklı varlığı temsil eder. Nasıl oluyor da bu birbirinden farklı nesnelerin "hepsini kapsayan kavram dediğimiz bir genellilik" kuşatabiliyor? Bir tek olanak sayesinde: doğadan gelen akıl, doğa üzerine konuşuyor (2011:77).

Doğaya ilişkin konuşmaların çoğu doğanın bir düzen görür ve bu düzeni her türden insani varoluşun ölçütüne dönüştürür. "Ereksellik" tasarımının gerisinde insanın doğa düzeninin işleyişine ilişkin çıkarımları vardır. "İnsan doğada, düzenliliğin, yasalılığın olmasından kalkarak amaçlı işlediği sonucuna hep sıçramıştır ve hep yanılmıştır" (2006:17). "Doğal oluşta sistemden sisteme geçişler (örneğin, insanın piramatlar sisteminden hominidler sistemine geçişindeki kültür dil ve dil varlığı oluşundaki düzenlilikler) süreklidir, evrimsel iç amaçlara uygundur"; fakat bu süreçler bir dış amaca yönelik değildir (2006:17).

Nutku, doğada amaçlılık problemi ile biyolojik evrimde bir amaçlılık var mı sorusu çevresinde ilgilenir. Bu nedenle Nutku'nun varlığın bu devingen varolma tarzında ilgisini çeken iki temel konu vardır: (1) Biyolojik dönüşüm olarak evrim ve (2) biyolojik evrimin üstünde gelişen kültür.

Evrim: Nutku'nun evrim konusuyla ilgisi, şaşırtıcı derece yoğundur. Onun asıl ilgisi *felsefi antropoloji* olsa da, o bu alanı *biyolojik antropoloji* ile de ilişkisini kurarak tartışır. Bu bağ geleneksel felsefe çalışmalarının, özelinde de Türkiye'deki felsefe çalışanlarının fazlaca yabancı olduğu bir alandır.

Nutku, "insanın evrimdeki yerinin tarihsel konumuyla birlikte ele alınıp alınmayacağı" (1998:93) sorununu tartışır. Nutku tarihsel bağlamda bakar, ama ontolojik

dayanaklar bu bakıştan bağımsız kendi başına varolanlardır. İnsanın biyolojik varlığı da onun kendinden bağımsız bir gerçekliğidir. Artık "insanı evrim dışı düşünmek olanaksızdır" (2011:86); çünkü "doğal ayıklanma bir yaşam gerçeğidir" (1998:95). Buradan bakılınca "evrim görüşü insana doğru yerini göster(ir)": İnsan "canlılar arasında bir canlı"dır (2011:86).

Nutku biyolojik evrim konusunda insanın bu doğal yerini ve onun soyağacını takip ederken, tartışmalarının asıl felsefe yanı olan evrim, ereksellik ve ilerleme sorunlarını çözmeye çalışır.

Evrimden tarihsel ilerlemeciliğe geçiş, "doğal oluştan tarihe ilişkin ilkeler çıkarma, indirgemecilik yanılgısıyla sonuçlanabilir" (1998:102). Nutku "doğada evrim" düşüncesi ile "tarihte ilerleme" düşüncesinin kaynaşmasının olanaklarına bakar. "Doğallık ve tarihsellik, 'ilerleme' potasında kaynaşabilir mi?" (1998:103). "Evrim tarihte ilerlemeyi içermez; dahası, ilerleme tarihin de sağlıklı bir kavramı olamaz" (1998:104). "İnsanla doğa arasındaki evrimsel-biyolojik bağlantı tek yanlıdır: insan doğayı değil, doğa insanı yapmıştır"; "ama insan ile tarih arasındaki ilişki karşılıklıdır: insan tarihi yaratmıştır ve her yaratışından sonra tarih de insanı yeniden yaratmıştır; ilerleme kavramıyla dile getirmek istediğimiz başlıca olgu budur" (1998:103).

Evrim ilerleme teorisi için kaynakça olamayacağı gibi, amaçlılık teorisi için de doğrulayıcı bir kaynak olamaz. Nutku'nun evrimin amaçlılık içermediği konusundaki düşüncesi açıktır. Astronomik hareketliliklerin amacı olmadığı gibi, biyolojik hareketliliğin de amacı yoktur. "Evrim amaçsız ama kurallı bir oyundur" (2006:82). Biyolojik dönüşüm ve yetiler birbirini etkileyerek gelişir (2006:126-127). Bunlar "insanoluşun anatomik önkoşulları"dır: Dik hareket etmek, ellerin serbestliği, gözün odak noktası, mesafe tayini, el ve parmak becerisi, tutuş birbiri ardınca ortaya çıkan gelişmelerdir (2011:86). Ancak yine de insanın becerileri, "anatomik önkoşullara indirgemek de yanlıştır" (2011:86). İnsan olmanın gerçeklik kazandığı alan biyolojik evrimin de üstünde gelişen kültürel aşamadır.

Biyolojik Evrimden Kültüre Sıçrayış: "Doğa varlığın kültür varlığına dönüşümü çok-etkenlidir" (2011:87). "Düz nedensellik" ile değil, "bir etkileşimler yumağı olarak dolayımlanmış ve insanoluşu belirlemiştir." Dik yürüyüş, görme işlemindeki gelişme, göz odaklanması, odaklanma, nesneleri ayırmayı sağlayan zihinsel işlem, mekan-zaman düzenlemeleri ile organik yapı güçlenir. Daha da önemlisi: "Elin kavrayışı ile beyin işlevlerinin, dolayısıyla düşünsel kavrayışın gelişmesi arasındaki etkileşim. Bu organolojik özellikler *homo faber*, alet yapan insan, terimiyle özetlenen kültür varlığının ön zorunlu koşuludur" (2005:50). Taşı yontan bilgisayarı kullananı hazırladı (2005:50). Bu süreç: "Bilgi evrimi, kültürel evrim, ikinci evrim, genetik olmayan evrim" olarak adlandırılır (2005:51). Bu ikinci evrim, insanın doğa yanını kültür yanını altında sınırlamaya başladığı evrimdir. Aynı zamanda doğanın insana benzetildiği evrimdir. "İnsan oluşta kendisini doğaya uydurmakla birlikte ikinci, tersine bir süreç başlıyor: doğayı kendine uyarlamak. Bu çift yönlü oluşa 'insanoluş paradoksu' diyorum" İnsan karşıtlıklarla tanımlanabilir: "yaşatan-öldüren" (2005:51). Karşıtlar dinamik yapılardır, tarihsel biçimler alır. "Tarihsel biçim alışların en açık göstergesi dillerin ayrışmasıdır: Kültür varlığı dil varlığıdır" (2005:52). İnsan için "kültür-dil-tarih varlığı olmasından öte bir varoluş tarzından söz edile(mez)" (2005:50).

İnsanın "kültür varlığı olması, biyolojik dayanaklar üzerinde kurulmakla beraber, onların uzantısı değildir. Örneği, konuşma, kavramsal iletişim, zorunlu biyolojik önkoşulları olmasına rağmen, biyolojik bir olgu değildir" (2006:77). "Değer ve anlam vermek, amaç koymak ve amaca yönelmek, geçmişi şimdide devşirmek ve geleceği şimdide tasarlamak gibi temel özellikler, toplumsallaşmak, çalışmak, bilmek, sanat gerçekleştirmek gibi, diğer –ama hiç de ikincil olmayan- özellikler bütünlüğüyle insani hayat tarzını oluşturuyorlar" (2006:78).

"Kültür varlığı doğanın uzantısı değildir, ama doğaya rağmen de değildir." Burası insani paradoks alanıdır. Doğal varlık toplumsallaşarak kendisine paradoks yaratır. Bir yandan evrimin üyesidir diğer yandan onun belirlemeleri dışına çıkarak kendi gerçekliğini yaratır. "Hem öyle olmak hem de öyle olmamak insan oluşa özgüdür." Bu yapı, aynı zamanda insanın özgürlüğünün olanağıdır. Bu paradoksa, "insanı, kendisini yeniden icat etmeye sürükler" (2006:20). İnsan "kültürel varlık olmakla doğanın dışına taşar." Bu, aynı zamanda aklın doğadan kopuşu olan ben ve ben olmayan ayrım sürecidir (2011:78). Engels'in *Maymunun İnsanlaşmasında Emeğin Rolü*'nde "toplu üretim"in evrimdeki yeri konusundaki belirlemesi bugün için de geçerlidir; "kültür varlığı" "toplumsal emek ile oluşur" (2011:87).

BİLİNÇ

Nutku, bilinç konusunda iki yaklaşımı benimsediği varsayılabilir. İlki, daha çok Husserl'in fenomenolojik çözümlemesine bağlıdır: Bilinç bir şeyin bilincidir. Nutku'ya göre "bilincin daima 'bir şeyin bilinci' olduğu, felsefenin kesin bir bilgisidir. O 'şey' gerçek ve algıya açıktır." Nesnesine ilişkin kaynağı duyusal olan bir düşünce, bu bilincin içeriğini oluşturmaktadır. "Düşünce duyumlardan bağımsız olsaydı" (Descartes'in cogitatio substansı), kendinin farkında olduğunu bildirirdi (1998:58). "Soyut kavramların bağlantıları da somut tasarlanabilir olan nesne bağlantılarından özde farklı değildir, ama ayrıca toplumsal ilişkileri de içerirler" (1998:59). Nutku'nun bu cümlesi, bilincin ikinci kabulüne göndermede bulunur.

Bilincin ilk varolma tarzını ontolojik bağlamda real tabaka olarak kabul edersek, bu tabakanın üzerinde ikinci ve bilincin asıl içeriği olan yapı yükselir. Bu ikinci kabule göre bilinç toplumsal varlıktır. Kavramların "somut algılanabilir toplumsal içerik"leri vardır; örneğin adalet kavramı toplumsal içerikli bir kavramdır. "Dilin 'en' pekiştirmesiyle yapılan 'en büyük'" gibi nitelemeler "sosyo-kozmik anlama bürünürler" (1998:59). Genel kavramların düşünülebilir olmaları için algılanabilirliği gerekmektedir. "Düşünce gerçek nesnelerin bağıntılarından yola çıkarak gerçek olmayan bağıntılar kurabiliyor" (1998:59). Bilincin gerçekliği nesnesine ilişkin bağlantıların kurulması ile varlık kazandığı varsayımına bağlı olarak Nutku, bilinci tamamlanmış bir şey olarak görmez. "Toplumsal ve bireysel bilincimiz olmuş bitmiş, tamamlanmamış bir yapı değil, hem yanlış-doğru sarmalında bir devinim, hem de doğruyu yanlıştan ayıklayan, işleyen bir yeti olduğu önsavıyla çözümlemelere girişebiliriz" (2006:31).

Bilinç nesne bağı ile kurulduğuna göre, burada bilincin nesnesi temel bir sorun olarak ortaya çıkar. "Bilincin, doğal akış içinde kavrayabilecekleri ancak ve ancak algı içeriği olan süreçlerdir" (1998:47). Bilincin nesnesi dünyadır; bilinç işlediği bu dünya yansımasını başka bir gerçeklik olarak dünyaya yeniden yansıtır (1998:56). Nutku, bilinç nesnelerini bu bağlamda listeler: (1) Gerçek nesne: Bilimlerin nedenlerini anlamaya çalıştığı nesne. (2) İdeal nesne: "nasılı belirleyen ilkelerdir." İlki algıya verilen, ikincisi "algı dolayısıyla düşünülür' olan varlık alanıdır." (philosophia perennis –sürekli felsefeye aittir. (3) Düşünce nesnesi: . "Burada çekirdek soru, düşüncenin kendiliğinden, hiçbir algı dayanağı olmadan bir kavram oluşturup oluşturmayacağıdır. İdealizm-materyalizm karşıtlığı asıl bu soruda ortaya çıkar." Felsefe tarihinde ikinci nesne açıklamaları, üçüncü ile karıştırıldı ve soruların içerikleri gözden kaçırıldığı için izimlere yerleştirildi (1998:57). "İdeal nesne alanı bilincin iç nesnelerinden oluşmaz: ondan bağımsız bir varlık alanıdır." Üçüncü nesne "bilincin iki yönelimi, algılama ve düşünme arasındaki ilişkide ortaya çıkar" (1998:57).

İNSAN OLANAKLAR VARLIĞIDIR

Uluğ Nutku'nun insana ilişkin kavrayışını belirleyen temel argüman "insan olanaklar varlığıdır" savı çevresinde gelişir. Bu sav, aynı zamanda onun insan felsefesinin anahtarıdır. Nutku bu belirlemeyi iki kaynaktan hareketle yapar: felsefi antropoloji ve tarih.[9] Bu kaynakları da fenomenolojik ve diyalektik bakışla sentezleyerek temellendirir.

Nutku'ya göre Grek düşüncesi "yetkin" ve "mutlu" insana yani yalın ve ideal insana ulaşmayı amaçlarken, Renaissance düşüncesi "farklılıkları bir arada barındıran" insan gerçekliğini öne çıkartır. Bu yaklaşım insanın bir "olanaklar varlığı" olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır (1998:63). "İnsanı 'olanaklar varlığı' olarak tanımlamak, gerçekliği değil de olanağı öne çıkartır." Bu "olanak" kavramı "yadırganabilir." Bununla birlikte bu, "insanı özgürlüğüyle birlikte anlamak için en belirgin tanımdır." Çünkü "özgürlük geleceğe yöneliktir" ve "özgürlük olanağı değerler belirlenimiyle" gerçekleşir (2005:103). Öyleyse "olanak varlığı" yaklaşımıile Nutku, insanın varlığının özgürlük temelini öne çıkartmaktadır. Çünkü "olanaklar varlığı olmak, özgür seçme, gelecek için bir sorumluluk" (1998:63) kavramlarını öne çıkartır. Nutku'ya göre Renaissance düşüncesi insanın politik sorunları (örneğin savaşa karşı barış) kadar bilgi sorunlarını da (örneğin akıl ya da duyu merkezli bilgi yaklaşımları) (1998:64-66) insanın bu çok yönlü varlığına ilişkin yaklaşımlar temelinde çözümlemiştir. "İnsanın çelişkili varlığı" yani "eğiri-düz, iyi-kötü, haklı-haksız, boyuneğen-başkaldıran, sömüren-sömürülen" (1998:79) kavramları açısından bakıldığında, insan salt olarak ne o ne de odur; ama hem o hem de o odur. "Olanakların bütünlüğü insanın bütünlüğünü verir. Bunu belirlemeye özü belirleme diyorum" (2011:69).

Nutku, ***ur uruk urşu*** adlı şiir kitabındaki şiirleri ve şiir için seçtiği tanıtsözleri, insanın varoluşsal çelişkisini özetler:

9 " 'İnsan olanaklar varlığıdır' saptaması tarihle içeriklendirilebilir" (2005:45).

İnsan, "*ur uruk urşu*"da ihanet eden, "*girsu*"da katil, "*buşmen ile buşgiller*"de *yabancı*, "*ilk el*"de dayanışmacı, "*atlantis*"te anlayan, "*ksanthos*"ta kararlı, "*rongo rongo*"da dünya yurttaşı, "*baldıran*"da bilge, "*rüya zamanın*"da koruduğu özü olan, "*büyük göz aton*"da tanrı yapan, "*serçe kanatlı sorguç*"ta tanrı yıkan, "*incir*"de hem peygamber hem de çarmıha gerilen, "*erenler*"de ve "*madımak*"ta türünü öldüren, "*mimar*"da tasarlayan, "*oymacı*"da haddini bilen, "*bataan*"da katil, "*wanda landowska*"da sanatçı, "*dian ile digit*"te bilim insanıdır. Bütün bunlar aynı öznenin zamandaki farklı görünümleridir. Nutku'nun bu kavramları, aynı zamanda insanın *açmaz* (aporia)'larıdır (Delice, 2014).

Nutku, "iddia ederim ki, insanın sözlüğe geçecek bir tanımı yapılamaz; çünkü sözlükte hiçbir nesnenin çelişik tanımı yapılamaz" (2011:45), der. İnsan çok farklı biçimlerde ("en şerefli varlık" ya da "en şeytanı varlık") tanımlanır. İnsan kendisini "karşıtlıklar varlığı" olarak tanır. İnsan "karşıtlıkların olumsuz yanını hep elemek" ister (2006:19). Bu bağlamda Nutku'nun amacı insanı tanımlamak değil, onun varoluş olanaklarına bakmaktır. Bu bağlamda "insan için 'olanaklar varlığı' tanımı en uygun tanımdır. Olanaklar varlığı zorunlulukla karşıtlıklar varlığıdır da. İnsanı çelişkiler yumağı olarak da tasvir edebiliriz" (2011:69). Bu bağlamda Nutku'nun olanaklar kavramı ile insana yaklaşımı diyalektik bir bakıştır. Bütünlüğe karşıtların bir arada oluşu olarak bakmak, "olanaklar varlığına diyalektik bakış"tır. "Bununla kastedilen, birbirini dışlayan iki mantıksal öğenin değil, birini çözümlemek için karşıtındaki diğerini de çözümlemek zorunda olduğumuz iki öğenin varoluşudur" (2011:69). "Gelişen insan, çelişkileri kavramak, onların olumsuz yanlarını yontarak toplumsallığını korumak zorundadır; çünkü hayatın devamı için bu bir 'olması gerek'tir" (1998:79).

"İnsanın varlığının olanakları sonsuz değil, hatta pek az. Fakat olanakların aldığı biçimler" oldukça çeşitlidir (2011:72); çünkü "gerçekleştirme biçimleri sınırlandırılamaz" (2005:52). Takiyettin Mengüşoğlu her biri varoluş koşulu olan onaltı olanak sıralar. İnsan "bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören-önceden belirleyen, isteyen (iradi), özgür, tarihsel, ideleleştiren-kavramlaştırarak anlam veren, kendisini bir şeye veren, çalışan (üreten), eğitilebilen ve eğiten, devlet kuran (...), inanan, sanatın yaratıcısı olan, konuşan bir varlık"tır. Uluğ Nutku bu varoluş koşullarını dörde indirir. (1) "Olduğu gibi bilmek, olmadığı gibi tasavvur etmek." (2) "Anlam vermek ve verilen anlamı süslemek." (3) "Amaç koymak ve amacı gerçekleştirmeye yönelmek ." (4) Tarihselliği devşirmek" (2011:73).

Felsefi Antropoloji: Nutku'nun felsefi uğraşlarının ana temasını *felsefi antropoloji* –daha yaygın adlandırma ile "insan felsefesi"- oluşturur.

Nutku, doğa bilimlerinin insana ilişkin söylediklerinin dışında, "varoluş sorunun temel sorunlarına inen bir bilgi türüne" duyulan gereksinimi (2005:123) insan felsefesinin başlangıç noktası olarak alır. "Ölüm bilinci" gibi temel varoluş sorunları alanı, "'ne ise o olan doğa'nın ve kavramlarımızın sınırlarına bitişiktir; aynı zamanda, kendimize yer aradığımız, bulmak için ideler yarattığımız 'ne ise o olmayan' dünyanın başlangıcıdır" (2005:123-124). Felsefi antropoloji bu alanın çözümünü içerir ve insani varoluşa bir temel arar. "İnsanın

kültür-dil-tarih varlığı olmasından öte bir varoluş tarzından söz edilebilir mi?" (2005:49). İnsan felsefesi bağlamında bu soruya yanıt ararken, Nutku Max Scheler'in açtığı yoldan yeniden yürünebileceğini varsayar (Geist metafiziği ve insanın ontik bölünüşü" düşünceleri bir tarafa bırakılarak) (2005:68).

İnsan felsefesinin (felsefi antropolojinin) temel uğraşı: öz-belirlemedir (2005:39). 20.yy'ın başlarında canlılığın bilimlerindeki gelişmeler insanın canlılar arasındaki değeri sorununa neden olur. İnsan Felsefesi disiplini 1920'lerde, bu tartışmaların arasında olgunlaşır. Darwinizm'in canlılıkta kesintisiz gelişim savı ile hesaplaşıldığı için, öz sorunundaki aporia'lar görülemez (2005:40). Felsefi Antropoloji, kuruluşundan otuz yıl sonra tarihsel antropoloji ile buluştu. Öz sorunu araştırması eksik kalır (2005:40). "Dillerin dilini – farklı dillerin ortak özünü- anlamakla tarihsel içerikli 'insanın özü' kavrayışına ulaşılabilir" (2005:40). Bu zor, ama "güncel bir görevdir." Çünkü dünyanın farklı koşullarında yaşayan "insanlar birbirleriyle iletişim ve ortak anlayış arıyorlar" (2005:41). Felsefi antropolojinin güncel görev, dünya kültürlerinin buluşmalar ve birbirlerini anlamaları" için zemin hazırlamaktır (1998:56).

"İnsanın özü nedir?" sorusuna verilebilecek "kendini geliştiren, biçimlendiren, yönlendiren, toplumsallaşan bilinç" yanıtının içeriği araştırılmalıdır. "Bu inceleme 'sanki var' bilincinin gölge oyunlarını ortaya çıkarır ve olanaklar varlığındaki kategorial/değişmez özü" serimler (2005:42). "İnsan felsefesi etiği görelileştirmez", değerleri araçlaştırmaz. "Önemli olan insan kavramıyla (antropoloji) insanlık kavramı (ethik) arasındaki geçitleri bulmaktır" (2005:43). Homeros, İlyada'da, Hekto'un babası ile Hektor'u öldüren Akhilleus arasındaki diyalogdan: "Biz sefil insanlar", derken tanrıların oyuncağı olmaya karşı "hem kadere boyun eğiş, hem de çırpınış vardır." "bu savaşın anlamı ne?" sorusu ve ardındaki soru: insanların kaderlerinin anlamı ne?" (2005:43) "Ethos ile pathos" birbirine bağlanmış ve "tarihi kaplayacak bir insani öz" oluşur; "somut insani durum özsel durumu veriyor" (2005:44). "İki insan karşılaştığında, birbirlerinin insan olduklarını anlıyorlarsa, genel varoluş olgularını da anlıyorlardır (konuştuklarını, bildiklerin, ve bildikleriyle ürettiklerini, toplu üretimle dayanıştıklarını, geçmişlerini hatırladıklarını, törelerinin olduğunu, vbg.)" "Öyleyse insanın özü vardır." Marx'ın Feuerbach üzerine altıncı tezinden beri bu konu tartışılır. Bu tez, insanın özünün toplumsal koşullar olduğunu varsayar (2006.22).

Nutku, "öz sorununu üç genel olguda" toplar: "Anlam ve değer vermek, amaç edinmek ve amacı gerçekleştirmeye yönelmek, tarihselliği devşirmek"tir (2006.22). Felsefi antropolojinin "amacı 'özsel varoluş sorunları'" olarak özetlenebilir "evrim düşüncesinden uzak görünen" konuları anlamaktır. "Zaman ve ölüm bilinci", "amaç koyma ve amaç uğruna mücadele", "anlam dünyası oluşturma ve kendisini onun içine yerleştirme", anlam dünyası değiştirme, sanat yapma gibi olgulardır (2006:138).

Nutku'nun insan felsefesi –felsefi antropolojisi-, güçlü bir ontolojik dayanağı vardır. Nutku, insan-varlık bağlantısı içinde bakar; ona göre insanın bu bağlantısı dünyayı oluşturur. Bu yaklaşımın gerisinde Hartmann'ın *Yeni Ontoloji*'si vardır. Bu yaklaşımı da Nutku Hartmann'ın öğrencisi Mengüşoğlu'na dayandırır. Mengüşoğlu "ontolojik temellere dayanan antropolojisinde, insanın varolma koşullarına dayanan eylemlerini ve başarılarını

işler (1998:112). Oysa "varlık sorununun insan varoluşna bağlanarak işlenişi, insan felsefesi değerlendirmelerinde değinmeler olarak yer alıyor" (2005:68).

"İnsan felsefesinin kaba metafiziğe kurban edilişi"nin başında "Heidegger'in saptırmaları gelir." "Heidegger'in 'varlığa fırlatılmışlık', 'objesiz korku' gibi karşılığı olmayan kavramlardan hareketle insana ilişkin problematiği bulandırdı." Grek felsefesinin akıl kavranının öne çıkartılışını, "tarihsel yanılgının başlangıcı olarak görmesiyle" gelişigüzel yorumlara neden olur (2005:68). Landmann'ın *De Homine* (1960) çalışması, "insanın varoluş sorunlarının genel varlık sorunuyla içiçeliği üzerinde sistematik bir çalışmanın" dayanağını oluşturur.

ETİK

Nutku'nun felsefi antropolojisi, onun etik bağlamındaki düşünceleri ile birlikte gelişir. İnsan değer varlığı olarak açığa çıkar. Değer verme, insanın "insanlık" kavramı ile olan ilişkisini gösterir. "Bireyin somut insanın (soyut toplumun değil) değeri insanlık kavramını oluşturan kaynaktır" (1998:87). Etik de bu kaynağı oluşturan insanın değer eylemlerini ("değer verme ve değer gerçekleştirme özelliğini") konu edinir. Değer eylemleri "anlam verme-anlam gerçekleştirme ve amaç koyma-amaca yönelme ile birlikte örülmüştür." Bunlar ethos'a kaynaklık eden "duygu yönelimleridir"; insan hayatını belirlerler (2006:82).

Değer: Hiçbir insan "değer verme yeteneği"nden yoksun değildir. "Yıkıcı bir eylem de bir değere tutunur"(1998:48). Bu, insanın değer varlığını olmasını onaylar. İnsan, değer ilişkileri ağı içinde olduğu için "etik değer" kişiler arası ilişkide ortaya çıkar (2006:82) ve buradan dışa, bütün zamanlara yayılır. Şimdinin değeri bütün bir zamanı kapsar. Bu nedenle de "zamanın bilinci değer bilinciyle bezenmedikçe boştur" (1998:49). "Felsefe için önemli konu, zaman bilincinin ve zamanın 'şimdi' kesitinin değerlerle bağlantısıdır" (1998:48). Adlar, değerleri zamanda yayar. "Dil adlarla birlikte anlamlar ve değerler hamurudur." "İsimlerin anlam"ları, değer formlarıdır. "Bilincin doğada duruşu, doğada kendiliğinden olana, o bilincin dilindeki insanca değer biçmedir" (2005:84). Şimdinin değerinin bütün zamanlara yayıldığı varsayımı, varlık alanını değer alanına dönüştürür. Bu varlık alanı içinde herhangi birisi "insan olması nedeniyle kişi değeri taşır." "İnsana, kişi değeri" dışında başka bir değerden (örn., mülkiyetten) dolayı "değer vermek, ethos'un dışındadır"; bu "birleştirici insanlık kavramı"na da aykırıdır (2006:82).

Bununla birlikte her türden "değer verme", "iyi-kötü"de olduğu gibi, "karşıtıyla birlikte düşünülmeli"dir (2006:130). "İyi-kötü karşıtlığı koşullara göre değişebilir" ise de, kavramın genelliliği yok olmaz. Kavramlaştırma, genelleşme demektir. Bu nedenle göreli koşulları aşan söz, "her yerde iyi denilebilecek bir eylem"e (1998:69-70) olanak sağlamaktadır. Bu nedenledir ki "insanlık" kavramı vardır. "İnsanlık kavramı, insan kavramının içerdiği bu karşıtlığın olumsuz yanını dışlar"; bu nedenle "insanlık" bir "idedir", ama gerçekleştirilebilir bir idedir[10] (2006:130).

10 İnsanın toplumsallığını "bilinçli kavraması", insanlık kavramını oluşturur (2005:99).

Değerin bir ide olması, onun göreliliği aşaması demektir. "Göreli değerler" çalışması, "temel değerler" karşısında (1998:48) varlığını yitirirler. Temel değerlerin varlığı, değerlerin bütünün göreli olduğu savını çürütür. Bu nedenle "görelilik ve göresizlik birbirini dışlayan karşıtlar değil, gerektiren karşıtlardır." Aksi halde, birbirlerinin karşısına yerleştirilen değerler için ayrı dünyalar icat edilmek zorunda kalınır. Oysa değerlerine göre selamlaşan insan, genele yöneldikçe, herkesle selamlaşma (1998:48) da gösterir ki, değerlerin herkes için geçerli olacak formuna ulaşılabilir. Buradan da bir "olması gerek" çıkar.

"Olması gerek" kavramı, üç soru ve ona verilen yanıttan oluşur: Olması öngörülen nedir? (erek) Nasıl ulaşılır? (metot) Nedir? (temellendirme). "Ahlak felsefesi (ehtik) tarihinde" ilk iki soru, birlikte üçüncünün içinde eritilerek yanıtlanır. Oysa üçüncü soru "ahlak değerlerini temellendirmeye yönelen bir sorudur." "Ne olması gerekir" sorusuna ilk yanıt Greklerinkidir: "Mutluluk (eudaimonia)." Kant ise "olması gerek"in "mutluluk amacına" bağlanamayacağını görerek (1998:73) yanıtı başka bir bağlamda arar.

Yaşatıcı Değer: Nutku, değer bağlamında çözümlemeler yaparken "yaşatıcı değer" terimini kullanır. "Yaşatıcı değer" ifadesi, onun etik ve felsefi antropoloji bağlamındaki düşüncelerinin birbirlerine geçişini ve hatta iç içe varlığını onaylamaktadır. Nutku terimi çözümlememeden kullanırsa da, yine de önemi kaybolmaz.

Nutku, Renaissance'ı başlatan nedenleri çözümlerken, seçme özgürlüğünün bilincinin "yaşatma-öldürme ikileminin çözümüne yöneldi"ni bildirir (1998:64-65). Nutku için insanda "vicdan" denilen "yaşatıcı değer kaynağı" vardır. Bu nedenle "insan seçebilmesiyle (seçmeyi bilmesiyle) sorumlu yahut sorumsuzdur" (2006:76). Öyleyse Nutku, "yaşatıcı değer"i, insanın kendinde taşıdığı 'yok edici tavır'a karşı değer koyucu bir varoluş tavrı olarak görür. "Yaşatıcı değer", yaşamın, gelişmişliğin, etiğin ölçütüdür.

Nutku, yaşama ilişkin ilerleme düşüncesinin ölçütünün teknoloji gibi kavramlar değil, "yaşatıcı değer" konusundaki gelişmeler olması gerektiğini varsaymaktadır. "Asıl ölçüt olan 'yaşatıcı değerleri gerçekleştirme' yolunda tarihin başlangıcından beri, henüz nitel olmasa bile, umut verici nicel gelişmeler"dir. "Yani, birbirimizi yaşatmak için bireysel boyuttan, toplumsal, ulusal ve sonunda uluslararası boyuta geçiş için gözle görülebilecek adımlar atıl(mıştır)" (1998:98).

İnsanlık kavramını olanaklı kılan da, "geleceğe uzanan" insanın yaşatma değeridir. "İnsan sadece biyolojik soysürdürmeye değil", toplumsallığına bağlanır. "Yaşatma sorumluluğu", "yaşama zorunluluğuna ağır basar" (2005:99). Yaşatma sorumluluğun ağırlığı gelişerek bütün pratiğe ve oradan da episteme-etik bağlamlarına uzanır. "Kendini ve başkasını yaşatma sorumluluğundan" "ne için biliyorum?" sorusu doğar. Bu da temel bir çevre bilgisine neden olur: "Bilinen her şey uygulanmayabilir" (1998:144). "Dünya insana ait değildir. İnsan dünyanındır." (Kızılderili Büyük Reisin Washington'a mektubundan) (1998:147).

Nutku, insan-Doğa ve insan-insan ilişkisinin yeniden kurulması için üç ilke geliştirir: 1-Bilinen her şeyin uygulanması gerekmez. 2- Doğa insan için değildir, insan

doğayla birliktedir. 3- İnsan türünün biricikliği özgürce seçmesindedir ve soy sürdürüp sürdürmemeyi de özgürce seçebilir (2006:59-63). İnsanın topluma karşı sorumluluğunu, insanın insana karşı olan uygulamalarında gerçekleşir. Sorumluluk "insana özgü, türsel bir varolma koşuludur; eylemi seçip seçmeme ikilemidir (2006:77). Nutku, "bilmenin sorumluluğu" ile içeriklendirdiği yaşatıcı değer düşüncesini, "bağlanma" ve "ahlak örneği" kavramı ile genişletir.

Ahlaki Örnek: 1982'de Washington'da ırmağının buzlu sularına uçak kazasından kurtulan insanların kurtarılma çabasına oradan geçen birisi katılır: "Helikopterden can simidinin her indirilişinde adam onu yakaladı ve bir başkasına iletti. Sonunda helikopter onu da almaya döndüğünde buzların arasında kaybolmuştu" (1998:90). İnsanın öteki için kendisini bu türden sınır durumlarına atan tutumların etik bağlamda anlamı nedir?

Nutku'nun "ahlaki örnek" terimi, insanın *sınır taşıyan eylemler* –sınır aşan değil, öteye doğru geliştiren- diyebileceğim türden seçimlerinin içeriğini simgeler. Ahlaki örnek, insan değerinin bir eylemde gerçekleşmesinin örneğidir (1998:91). Nutku'ya göre bu türden ahlak örneklerinde, "insanlığı bir bütün olarak temsil ettiğinin bilinci" gelişmektedir (1998:85). Her şeyden önce ahlaki örnek, "insanın insana bağlanmasının çeşitli biçimlerini gösterir." "Başkalarını yaşatma duygusuyla bağlanmış kişi ahlak örneğinin olanağıdır" (1998:86). Bu, Kant'ın "*bağlanma* (oblagatio) olarak dile getir"diği şeydir. "Doğal kendi-koruma güdüsünü aşarak artı belirlenim (*plus determination*) olarak ortaya çıkar. Anlaşılması için bilimsel nedensellik içinde ele alınmasına ihtiyaç yoktur; her hangi bir bilimsel ilkeye dayanmaz; onun ilkesi *sui generis*'dir" (1998:90).

Grekler "nesnelerin bilgisiyle toplumsal ilişkilerin bilgisini" (1998:85) birleştirdiği için, onların "sosyo-etik" kavrayışı, "ahlak örneğini de bu yönde" arar (1998:86). Oysa "en yüksek değer, bireyin türdeşine içten bağlanması"dır. Bağlanılan ise ötekini "yaşatma duygusu"dur. Bu duygu, mutluluk kavramı gerçekleştiremez. Nutku'ya göre Kant'ın eylemin ahlaki değerini, eylemin niyeti ile ilgili gördüğünden beri "ahlak örneği kavramı insanlık kavramına daha yakından bağlan(ır)"(1998:85).

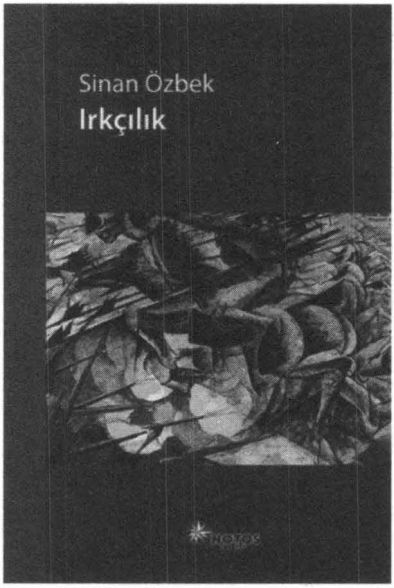
Buzlu sular içinde insanı kurtarma deneyimi, insanlığın sınır durumunda bulunan bir seçimdir. Nutku'ya göre bu gibi örneklerin sayısı fazla değildir. Ama olduğunda da insanlık için yeni bir olanak dile gelmiş olur. Hiç kimse eylemi yapan için "daha iyisini yapabilirdi" ifadesini kullanamaz; "ama o 'yapabileceğinin en iyisini yap'arken (Kant) daha iyisini yapabilir." Her şeyden önce "iyi ile daha iyi arasında yaşatma niyeti bakımından fark yoktur; ikisi de *yetkindir*." "Ahlak örneğinin taşıdığı *iyi* göreli değil mutlaktır. "Buradaki yetkinlik "bütün bilginin 'en üstün iyi'si (*summum bonum*)" olma anlamındaki bir yetkinliktir (1998:91) Bu nedenle "Ahlak örneği" "ne araçtır, ne de bir dizi aracın amacıdır. O kendi başına bir amaçtır"(1998:87).

SONUÇ

Uluğ Nutku'nun metinleri boyunca geliştirdiği düşüncelerinin genel hatlarını çizmek oldukça zordur. Farklı metinler, konferanslar, konuşmalar arasında dağılan düşünce parçacıkları arasında geçen bir sistemi oluşturmak güçtür. Bununla birlikte, Nutku'nun düşüncesini oluşturan felsefenin temel disiplinlerine ait problem çözümlemeleri, onun düşüncelerinde temel bir sistematiğin olduğunu doğrular. Bu sistem ontolojiyi temel içerim olarak aldığını açıklıkla bildirir. Burada önemli olan ontoloji üzerinde yükselen düşüncelerdir. Nutku ontolojiye dayandırdığı doğa, doğa içinde gelişen evrim ve buna bağlı olarak antropoloji anlayışı, onun düşünsel sisteminin materyalist ontolojisini oluşturur. Bu ontolojik antropoloji sadece biyolojik insanı değil, aynı zamanda etik insanı içine alır. Etik tutumlar kadar epistemolojik gelişmeler, doğrudan bu ontolojik antropolojinin içindedir. Bu nedenle değer anlayışı tarihsel olanla başlar, ama oradan soyut genelleyici kavrama ulaşır. Bütün bu kavramların gelişimi, diyalektiktir.

Kaynaklar

Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998
Uluğ Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, Bulut Yay., İstanbul, 2005
Uluğ Nutku, *Daha Güncel Felsefe*, Anı yay., Ankara, 2006
Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, Adana, 2011
Engin Delice, "Uluğ Nutku'nun Şiirlerindeki Tarihsel Olayın Keşfinde İnsan Kavranışının Belirleyiciliği", *Felsefe ve Edebiyat*, Editör: M. Günay, A.O. Gündoğan, Çizgi Kitapevi, Konya, 2014.



Sinan Özbek
Irkçılık

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Homo homini faber: uluğ nutku'nun düşünce ufku üzerine değinmeler

Güçlü Ateşoğlu

"Şimdi anlaşıldı Geist'ın kerameti
*Şaraptan göğe çıkan Hegel'in marifeti"**

Uluğ Nutku
Şirince-Ekim 2004

Bilgilenmenin kendisinin, ne için (amaç) ve ne yolla (yöntem) ortaya koyulduğunun bilincinin olmadığı durumlarda, böyle bir refleksiyona dayalı bilincin ortaya çıkmasını (biyolojik ve toplumsal anlamda tek taraflı bir nedensellikle olmamakla birlikte) sağlayan koşullar vardır. Kaosun içindeki düzenliliği, yasalılığı, formu, çekirdektekini ortaya koymadan önce, bir konu ya da problem üzerine farklı ve birbirine çok da dokunmayan 'penceresiz düşünme düzlemleri' mevcuttur. Bir de bunların arkasından gelen, kaosu düzenleyen, saklı olan formu yakalayan, o çağın içinden ama o çağı aşan ve bu yaşadığımız çağın içine düşen düşünce yapıları... Aristoteles, Kant ve Hegel gibi filozoflar, hem çağını yansıtan hem de bu çağı aşarak bilgilenme sürecinde çekirdekte olanı, yaşadığımız bu çağa aktaran düşünürlerdi. Felsefe tarihinde hem yaşadığı çağa içkin hem de onu aşan kavramlara sahip olan düşüncelerin karşılaştırmalı analizine girişmek, saklı olan ama kurcalanmayan bir derinliğe yavaş yavaş dalmayı beraberinde getirir. Böyle çağlarda 'düşünsel parçalanmışlık', yerini 'felsefenin yeniden kurulması'na bırakır. Böyle bir 'yeniden kurma' ise, felsefe tarihine problem temelli bakmak ve problemi gerçekten 'dert edinmek'le ancak başarılabilir. Bu yazının amacı, düşünce tarihine problem temelli felsefi bakışın bir örneği olan Uluğ

Nutku'nun düşünce yapısındaki temel unsurları, gücü dahilinde ortaya koymak ve bu noktalar üzerine kısa değinilerde bulunmakla kendini sınırlandırmak olacaktır.

Nutku'nun felsefi akıl yürütmelerinin temel yönelimi ve felsefi problemlere içinden cevap bulmaya çalıştığı, onun düşüncesine kaynaklık eden temel belirlenim, felsefenin en önemli alanlarından biri olan 'insan felsefesi' ya da daha bilindik adıyla 'felsefi antropoloji'dir. İnsan felsefesi, felsefenin en az etik, epistemoloji, ontoloji, bilim felsefesi, mantık, politika felsefesi gibi alanları kadar önemli bir alan olmasına rağmen, (özellikle son elli yıldır) değer felsefesi, kültür felsefesi ve tarih felsefesi gibi alanların kaderini paylaşarak, felsefi bilinci oluşturucu ve zenginleştirici özelliği göz ardı edilmekte, diğer felsefe disiplinlerinin içinde eritilmekte, güdükleştirilmekte ve felsefe bölümü programlarında bile ona yer verilmemektedir.

En genel hatlarıyla insan felsefesi, insanı konu alan, farklı tarihsel koşullar, farklı anlam ve değer vermeler arasında temel, özsel ya da çekirdekte olanı göstermeye çalışan; 'tarihsel önce'nin 'tarihsel şimdi'den, 'tarihsel şimdi'nin ise 'tarihsel önce'den farklı ve ortak olan yanlarını karşılaştırmalı olarak irdeleyip açıklamaya çalışan bir felsefe disiplinidir.

> [İ]lk insanlarda olup da artık bizde olmayan, bizde olup da ilk insanlarda olmayan, hem ilk insanlarda hem de bizde olan nedir? Bu sorulara tarihî olguları izleyerek verilecek cevaplar, insanda geçici nitelikleri özsel niteliklerden ayırmayı, özsel niteliklere dayanan bir insan kavramı oluşturmayı sağlar.

Böyle bir çabanın yol göstericiliğinde insan felsefesi, insanı merkezine alan ve onun varlığını koşullayan türlü alanlara (biyoloji, psikoloji, antropoloji, tarih) ilişkin problemlere yer veren, verdikçe de insanın 'bütünsel' yapısını daha çok ortaya çıkarmaya çalışan bir felsefedir. İnsanın insan olmasını sağlayan ve onun yapıp etmelerini koşullayan türlü bileşenler içinde ilişkisellik sağlamak, bu ilişkisellik içinde de bileşenleri bir sıra-düzenine koyup ayrıştırmak; varlık-yapılarının birbirleri üzerine ve/veya iç içe geçmiş hâlini elekten geçirip ayıklayarak felsefi probleme ışık tutmak, insan felsefesinin temel yöntemi olmaktadır.

Bu bağlam içerisinde yer alan Uluğ Nutku'nun çalışmalarının, antropolojinin ve biyolojinin *insan* kavramı ile etiğin *insanlık* kavramı arasında kurulabilecek olası geçitler üzerine birer refleksiyon oldukları kuşkuya yer bırakmayacak derecede açıktır.

Antropolojinin insan kavramıyla ethik'in insanlık kavramı şimdiye kadar birbirinden uzak kaldı. Birinden diğerine geçitler vardır ve bulunabilir. Bulunabilmeleri için antropolojiyle ethik'in birlikte çalışması gerekir. Böyle bir çalışma tarihteki insandan geçerek geleceğe uzanan insanlığı anlamamıza yardım edecektir. Aynı şekilde, geleceğe uzanan birleştirici bir insanlık kavramı da tarihteki insanları daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Felsefe problemlerine insan felsefesinin penceresinden bakma eğiliminde olan Uluğ Nutku'nun düşüncesinin çekirdeğinde olan anlam ufkunu temel yönleriyle ele alacak olursak; herhangi bir felsefe problemine yaklaşımında bu probleme ilişkin farklı

ve çelişkili öne sürümlerin ortaya serilmesini, ister 'bilme'ye isterse 'inanma'ya dair olsun, bu öne sürümler sırasında 'deneyime aşkın olan'ın ortaya koyulmasını; tezin ve antitezin belirtilmesinden sonra, onları tamı tamına içerecek bir senteze –Hegel felsefesine yaftalanan bu sentez düşüncesi, Hegel için bile doğru değildir!– ulaşmanın olanaksızlığıyla birlikte, tezler ve karşıtlarının 'bütünlük' kategorisi olmadan ele alınmasının, problemi her zaman tek taraflı olarak açıklama girişimi olduğunu göstermenin, düşüncesinin önemli bileşenlerini oluşturduğunu söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. Problem her ne olursa olsun, problemin görelilik ya da göresizlik temelinde açıklanmasına ve çözümüne girişmeden; her iki temelin birbirini dışlamayan, birbirini gerektiren yapıda oldukları kabulüyle yola koyulmak, Nutku'nun yazılarında görülen bir yöntem biçimidir. Bu anlamıyla felsefi yöntemin kendisi, 'olan'dan 'olması gereken'i çıkartmaya çalışan, fenomenlerden geneli, çekirdekte olanı süzmeye çalışan Aristoteles, Machiavelli, Hegel ve Marx'ınkiyle özdeştir.

> ... [G]örelilik ve göresizlik birbirini dışlayan karşıtlar değil, gerektiren karşıtlardır. Bu gözden kaçırılırsa göresiz (temel) değerler, göreli (değişken) değerlerin dışında başka bir yerde, başka bir dünyada aranır. Oysa birincisi (bütün zaman-mekânlar için) ikincisinin (şimdi-burada olan için) içinde saklıdır ve çekilip çıkarılmayı bekler.

Böylelikle, insan kavramının içeriğinin doldurulmaya çalışıldığı bir etkinlikle değer yönelimli bir etkinlik arasındaki kesişme noktasında, tüm insanlık tarihinde 'asıl değerli' olan masaya yatırılmalıdır. Bu değerin oluşması, ne sadece birikimsel bilginin bir sonucudur ne de neden-etki ilişkisinin dışta bırakılması yoluyla ortaya koyulan bir bilgilenme ya da değerlendirme süreci sayesinde olanaklı olur. Değerin aktarımı, 'şimdi'yi oluşturan öğelerle geçmişin buluşma noktalarından bahsedebiliyorsak ancak olası görünmektedir. Bu nedenle, Greklerin toplumsal yapısıyla hiç de benzeşmeyen modern toplum yapımızda, Atina toplumu için *metoikos* olan Sofistlerin *kozmopolitanizmi* gibi bir değer hâlâ günümüz için bir anlam taşımakta, o devirle bugünün ilişkisini bu değer aracılığıyla kurabilmekteyiz. Bu anlamda, farklı bir zaman ve mekân düzleminde boy göstermiş olan bir kültürün değeri ile bugünün ilişkiselliğini kavram boyutuna çıkarmış oluruz. Nutku'ya göre felsefe, bu açıdan düşünüldüğünde, kültürle iç içeliği hem doğal görülebilen ama aynı zamanda onunla ilişkisi problematik olan bir etkinliktir; çünkü bir taraftan sanat, din vs. gibi kültürün içinde bir öğe olup, bir taraftan ise kültürü dışarıdan kuşatmaya çalışan, onu eleştirileri ve sorgulamaları ile dışından kavramaya çalışan bir yapı arz eder. Bu nedenle, Nutku'ya göre felsefe, "kültürün asli bir parçası değil... düşünsel kültürün karşıtı olarak içte tutul[ması yerinde olan]" bir etkinliktir. " [F]elsefe, kültürün hem içinde hem de dışında, daha doğrusu bir içinde bir dışındadır. Felsefe mevcut kültürü hem yansıtıyor hem ona karşı çıkıyor; hem özümsüyor hem eleştiriyor. Bu özelliğiyle dünya görüşlerini ve ideolojileri aşıyor."

Bu açıdan bakıldığında felsefe, birbirinden yapıca farklı addedilen düşünce akımları, kültürler ya da tarihsel olarak farklı belirlenmişlikler arasında 'özde ya da tortuda'

görüneni deşifre edebilir; yeter ki, tarihsellik bilincine eşlik eden bir değer bilinci felsefi bilinçliliğin temelinde yer alabilsin. Bu anlamda tarihsel olgusallık ile değer bilincinin bir arada düşünülmediği her türden felsefe ya da insan anlayışı, bütünsel bir varlık olan insanı anlamada başarısız olur; ya empirizmin yaptığı gibi onu bir 'algı demeti' olarak sunar ya da tarihsel varoluşunun ötesinde 'salt bir akıl varlığı' olarak. Bu nedenden dolayı, ancak problem temelli düşüncenin kendisi bizim bu bütünselliği sergilememize fırsat verir; çünkü Nutku'ya göre, insana dair "... temel sorunlar aynıdır ve genel bir insan görüşüne olanak sağlarlar. Ama buna ulaşmak, genel bir insan kavramıyla başlamayı değil, genelliği canlandıran, farklı yörelerde farklı dillerde yaşayan insanların sorunlarından geçmeyi gerektiri[r]."

Uluğ Nutku'nun tüm yazılarında bilgiye değer, bilgilenme sürecine sorumluluk duygusu eşlik eder; sanki düşüncesi, her ikisinin ayrı düşünülebileceğinin yadsınması üzerinden kurulmuş ve imkânsızlığına vurgu yapar görünmektedir. Bu nedenden dolayıdır ki, sıklıkla 'nedensellik' ile 'ereksellik', 'evrim' ile 'ilerleme', 'bilme' ile 'bağlanma' kavramları yan yana getirilmektedir. Nutku'nun yazılarında her iki kavram öbeğinin ayrı düşünülemeyeceği, aksine birbirlerinin içine geçebileceği durumlar, Grek düşüncesinden Hint düşüncesine, Hıristiyan ortaçağından Rönesans düşüncesine kadar farklı iklim ve kültürlere has 'insan anlayışları' örnekler gösterilerek ve karşılaştırmalar yapılarak irdelenmektedir. Her iki alanın kavramları, birbirlerini dışlayan kavramlar olarak değerlendirilmemekte, tam aksine daha geniş bir görüşten, spekülasyonun ['doruktan bakan bakış'ın [–U.N.]) duruş noktasından, her ikisi de bütünsellik kategorisine ihtiyaç duyularak ele alınmaya çalışılmaktadır.

Olgu ve değerin birlikte ele alındığı bir felsefe tarihi incelemesinde, 'özde' ya da 'tortuda' olanın gösterilmesi için yukarıda ilkini belirttiğim iki kategoriyle başlamak uygun düşer: *Bütünlük* ve *olanaklılık*. Bu iki kategoriden ilki, bir problemle karşılaşıldığında, problemin tek-nedenli olarak açıklanmasına zıt bir biçimde, 'çok etkenli dönüşümsel nedensellik' kavramı çerçevesinde, nedensel açıklamaları 'anlam' boyutuyla birlikte ele almayla ulaşılabilen bir kavrayıştır. Böylece problemin ya da herhangi bir tarihsel olayın tek bir nedene dayalı mekanistik açıklanması, yerini, "... nedenin etkiye, etkinin [de] nedene dönüşlü ve birbirini besleyici bir dinamizm" içinde açıklanmasına bırakır. İkinci kategori olan *olanaklılık* ise, her ne kadar *bütünlük* kategorisiyle birlikte düşünülse de, asıl olarak, görünürde olmayanı gün yüzüne çıkarmamızı sağlayan kategoridir. İnsan varoluşuna farklı zamanlarda farklı anlamlar verebilmemizi ve bu anlamlar zenginliğinin tüketilemez ö liliğini sağlayan nelik, aynı zamanda bu 'olanaklılık'ın kendisidir. İnsanın tüketilemez ve tam olarak sınırları çizilemez bir varoluşa sahip olduğunu gösteren "insan, bir olanaklılıklar varlığıdır" sözü, onun her türden belirleyici güçten 'görece' ['mutlak' değil!] özgür olarak eylemini gerçekleştirme potansiyeli olduğuna ve onun en yüksek değer olarak 'bir değer'e –'kişi değeri' yetmez– bağlanmasına işaret eder. Böylelikle olanaklılık kategorisi, biz insanları doğal bir varlık olmaktan kültürel bir varlık olmaya, değerler oluşturmaya ve bu değerlere bağlanmaya götürür. Felsefe tarihine bakışta olanaklılık kategorisinin önemi ise, düşünce akımlarını birbirleriyle karşıtlaştıran, onları gruplara ve 'izm'lere ayıran, her bir felsefe

problemini ayrı *'izm'-kompartımanı*nda ele almaya çalışan bilgi anlayış(lar)ının eksikliğini göstermede ve düşünceler arasındaki ortaklıklara işaret etmede ortaya çıkar. Böylelikle, günümüz için geçerli gözüken bir öğenin belirli bir düşünce dünyasında mevcudiyeti olanaksız görünürken, gün ışığına çıkarılır ve geçmişte kalan bir öğe şimdileştirilir, şimdinin malı kılınır –Benjamin "Tarih Kavramı Üzerine"de buna işaret eder. Dolayısıyla 'ortak olmayanların ortaklığı' sağlanmış, gösterilmiş olur.

Uluğ Nutku'nun son dönem yazılarına bakıldığında, insanı ya da insan problemini bir tür 'antinomi çözümlemesi', bir çeşit paradoksal yapı irdelemesi ya da çelişki yumağının öğelerine ayrıştırılması yoluyla ele almasının felsefî açıdan son derece önemli olduğu kuşkusuz görülmektedir; yoksa çelişkilerin ya da tez ve antitezlerin son kertede bir uyuma ya da senteze getirilmesi tercih edilmemektedir. Hâl böyleyken ikincisini arzu etmek, 'insan problemi'nin, bir problem olarak ortadan kaldırılması demek olacaktır. Oysa felsefe, aksi yönden, 'insanî çelişkiyi duymaktan' kaçınmayan bir etkinlik olmalıdır.

İnsanla insanın içinde varolduğu ve kendi anlam dünyasını yarattığı kozmosu çelişkili yapısıyla sergileyen Nutku için felsefî açıdan önemli olan, karşıt gibi gözüken felsefe akımlarının, düşüncelerin ya da filozofların birleştikleri noktayı aydınlatabilmektir. Bu nokta ise, bilgi sorununun insan sorunu içinde çözümlenmesiyle açığa çıkmaktadır. Örneğin, iki karşıt akım olarak düşünülen empirizm ve rasyonalizmin birleştikleri ortak nokta, bilgilenme sürecini –ister duyumda başlatsınlar, isterse akıl– 'insan'ın bilgilenme süreci içinde ele almaları ve çözümlemeleridir.

> İkisi de insanın bilme yetilerinden birini, aklı yahut duyumu, temel saymakla beraber, bilgi sorununu insan sorunu içinde çözümlüyordu. Bu ortak zemin, önce bilginin, sonra bütün insan başarılarının tarihselliğinin kavranmasına doğru adımlar atılmasına olanak sağladı. Tarihselliğin kavranması, olanakları geleceğe daha da açtı. Bu yolda Leibniz'in izleri derindir.

Böylelikle karşıt gibi gözüken felsefe akımları arasında ortak olan, problem temelinde yaklaşılan bir felsefe incelemesinde açıkça ortaya çıkarılmış olur. Aynı izlek içerisinde, empirizm gibi, tarihsellik düşüncesi ile flörtü kendisi için pek de meşru saymayan bir akımın, tarihsellik düşüncesinin gelişiminde önemli bir pay sahibi olduğunu söyleyebilir miyiz peki? Nutku'nun belirttiği gibi, "... algının bittiği yerde insanın bireysel varlığı da biter. Bu görüş önemlidir ama insanın tarihsel varlığını açıklamaya yetmez. İnsanın bireysel ölümlülüğüne karşı başarılarının tarihsel ölümsüzlüğü sorunu hiçbir algı teorisiyle çözümlenemez." Nutku'nun dile getirmiş olduğu bu görüş, empirizmin 'yumuşak karnı'nı oluşturur. Gelgelelim, aynı zamanda empirist gelenek, yüzyıllardan beridir süregelen *theoria-historia* ayrımında, *historia* teriminin çifte anlamından doğal olgular hakkındaki deney bilgisi demek olan *empeiria*yı *theoria* ile özdeş tutmasıyla birlikte –her ne kadar *historik* bilgiyi 'hakikî bilgi'den ayırsa da– insanî-toplumsal olaylar hakkındaki haber bilgisi olan *historia*nın bu geleneği takip eden süreçte 'kendine has', 'özerk' yapısının, ayırt edici

değerinin ve kendi içsel anlamının ayırt edilmesine 'dolaylı' katkısı olmuştur.
Tarihsellik düşüncesine adım attığımız aynı minvalde, "Nutku'nun bu düşünceyi felsefi çabasının çile yokuşuna katmadığı tek bir akıl yürütme bile yoktur desek", kanımca yanlış olmayacaktır. Kendisinin tarihsellik düşüncesiyle her daim hesaplaşmasının/onu öğretisine katmasının temel nedeni, çağlara *rağmen* süzülüp gün yüzüne çıkartılacak olan 'tortudaki insan kavrayışı'nı, tarihsel olan ile tarih-üstünde olan arasındaki sürekli gerilimi ve bu ontolojik sıfatlı gerilimin insandaki izlerini yakalama arzusu ön plândadır.

Belli yer, zaman ve koşullar içinde yetişmek, yoğrulmak ne filozofa özgüdür ne de başka uğraştan birilerine. Her bireyin yetişmesi böyledir, anadilini öğrenmesi gibi doğaldır. Fark, kavrayış ve soyutlamaların kendi etki alanlarını ne ölçüde yarattıklarında, sonraki kuşaklara katkılarındadır. Kavrayış genel olana uzandıkça yer, zaman ve koşulları aşan belirlemelere ulaşır. Bu anlamda da tarihüstü olur.

Bu öne sürümde amaçlanan, düşüncenin tarihselliği ve de yaşayış koşullarına olan içten ve dolaysız bağı ile bu bağı aşan ve tüm insanlık evrenine ait olmayı başaran yanıdır. Bu anlamda düşünce, tarihüstü bir karakter kazanır. Felsefenin tarihi, bir felsefe problemi hâline getirilir. Belki de Hegel'in dediği gibi, "felsefe tarihinin kendisi, felsefenin kendisidir." Nutku'nun belirtmiş olduğu " tarihsellik ile tarih üstülüğün iç içe süreçler olduğu" düşüncesi, felsefenin tarihsel olmasına rağmen tarihüstü olanın formundaki gelişimi yakalama arzusunun dışavurumudur. Bunun anlamı şudur: "Felsefenin bizzat kendisi, felsefe tarihi" ise, aynı zamanda bu, bir yorumlar çokluğu ya da yorumlar toplamı olarak düşünülemez. Bu yorumlar içinde özsel olan, çekirdekte yer alanın formu esastır. Aynı zamanda bu form, farklı tarihsel noktalar üzerinden bugüne ulaşabilmeyi sağlar. "Felsefi düşüncenin tarihselliği, ivmesinin şimdideki ve şimdilerdeki anlam ve etkisindedir; geçmişteki düşünmeleri şimdide canlı tutması da felsefenin tarihüstülüğüdür. Anlamı yitmiş, etkisi bitmiş düşünceler tarihte kalır, bilinmeleri sadece tarihtir."

Bu minvalde saptanabilecek en önemli nokta, antropolojinin insan anlayışı ile etiğin insanlık kavrayışı arasındaki olası ilişkiselliği sergilemesine rağmen, Uluğ Nutku'nun naif ilerleme anlayışına getirmiş olduğu eleştiridir. Bu bağlamda o, bilginin artışı ile etik sorumluluk arasındaki 'dolayım'ın neliği sorusu üzerine düşünmeye bizleri sevk etmektedir. İnsana özgü tarihsel ilerleme, bilgilerin birbirine eklenmesiyle bilinmeyenin bilinene dönüştürülmesinden ibaret değildir. Aşırı iyimser bilimciliğin en büyük insan başarısı sandığı bu olgu, kendi başına bir hiçtir. Bilginin artışı bir sorumluluğun artışını birlikte getirmiyorsa, bu durum geri kalmışlığı gösterir, ilerlemişliği değil.

Bu merkezî duruş noktasında 'tinsel' olan, hem tarihsel olanın hem de özgürlüğün kendisidir ve bilimlerin onun üzerine geliştirmiş oldukları açıklamaların onu tüketemeyeceği de yeterince açıktır. Bilimlerin açıklamaları, insanoluşun neliği ve nasıllığı üzerine bize 'dış kabukta olan' hakkında aydınlatıcı bilgi verir. Ancak Nutku'nun da dediği gibi, " [i]nsanoluş evrim düşüncesinin dışında anlaşılamaz, ama *homo sapiens*'in *homo erectus*'tan gelmiş olması, onun özgür eyleyen varlığını, yalanını ve sadakatini açıklamaz." Bu demektir ki, tinsellik alanının birbirinden ayrı düşünülemeyecek olan iki temel unsuru olan tarihsellik ve özgürlük, insanın kendini tanıma sürecinde dış kabuktakini

çekirdektekiyle eklemleyecek ve anlamla buluşturacak olandır. Bu buluşma, aynı zamanda insanın kozmostaki yerinin belirlenmesi sorununun, insanın kendisini belirlemesi sorusuyla birlikte düşünülmesini beraberinde getirir.

Bu düşünceye göre geçmişin bugün için değeri, onun formundaki sürekli ve kesintisiz artışta kendisini dışavurmaz. Geçmişten bugüne ulaşan bu süreklilik zincirinin, her daim kişinin bir türlü koşullanamayan doğası ile kesintiye uğratılabileceği olanağını beraberinde getirir. Böylece her şimdi, içinde hem geçmişi taşır hem de geleceği doğuracak formların olanağını taşır. Ancak, şimdi yönelimde olduğumuz ve sıfat hanesine 'iyi' ya da 'kötü' kavramını koyduğumuz nesne, 'şimdiliği ve buradalığı' içinde 'bizim için' ***koşullu*** iyi ya da kötü olsa da, kavramın ***genelliği*** ve ***koşulsuzluğu*** ortadan hiçbir zaman kalkmaz; Uluğ Nutku'nun dediği gibi, " [k]avram-gerçeklik bağıntısını açıklamada, kavramı oluşturan etkenlerin köklerini tarihte aramaktan başka yöntem yok[tur]; ama bu geçmiş, kapanmış bir tarih değil[dir]; kavram, tarihi şimdiye getiri[r], canlandırı[r]." Böylece tarihsel olgusallığın (yani Spinozacı anlamda, nesnelerle kurduğumuz ilişki sayesinde 'iyi' dediğimizin) değerlerle olan kopmaz bağı gösterilmiş olur.

> [T]arihte ve insanda özselliğin gösterilebilmesi için önce göreliliğin anlaşılması zorunludur. İyi-kötü karşıtlığı koşullara göre değişebilir, ama bu değişkenlik kavramın genelliğini yoketmez; ayrıca, her değişken somut durum kavramsallaştığı anda genelleşir. Bu nedenle iyi ve kötü genellemeleri her zaman kullanışlıdır. Bütün dillerde bu kavramlar vardır ve insanın temel niteliklerine ilişkin kullanımlarında eşanlamlı olurlar.

Bu düşüncelerin özü, Uluğ Nutku'nun felsefe anlayışının da özü gibi gözükmektedir; çünkü onun kavram-gerçeklik ilişkisini kurma şekli, tarihsel olgulardan değerlerle ilgili sonuçlar çıkarmayı dert edinen bir özellik taşır. Bu bağlamda değer anlayışı da, insan varlığında ortaya çıkan 'değer verme' olgusuna dayanır. Bu olgunun kendisi, yalnız insan varlığında ortaya çıkması nedeniyle ne biyolojinin kendine özgü nedensel açıklamalarıyla anlaşılabilir ne de toplumsal çözümlemelerin koşullu yapısıyla irdelenebilir. Hipotetik açıklama, 'değer verme' olgusunun kendisine dışsal kalır, en azından, kabukta kalır. Değer vermenin kendisi, 'artı bir belirlenim'dir ve bu özelliğinin bize sağladığı şey, 'bir şey' ol(a)mayan 'özgürlük' ya da 'özgürlüğe bağlanma' değeridir. Bu anlayışın, kökünde etiği herhangi bir doğal nedenselliğe, doğalcılığa ya da biyolojizme indirgemeden kaçınmanın olduğu örtük olmayan bir biçimde açıktır. İnsanın değer verme olgusu, insanın kendi soyunu koruması ve/veya türünü devam ettirmesi gibi içgüdüsel bir eğilime indirgenemez. Etiğin çekirdekteki bu değer verme olgusunun 'genellik özellik'ini Nutku şöyle ifadelendirir:

> *Ethos* anlam çokluğu olan bir kavram: töre, alışkanlık, fikir birliği. Bunların edinilmesi aileden başladığından, 'yuvada dayanışma birliği', çekirdekteki anlamdır. Bu anlamdaki değer temeldir ve daha geniş ilişkilerle örülen ve örgütlenen töre, kültür, din, ahlak, eğitim, ekonomi ve politika değerleri bu temel değer üzerinde kurulurlar.

Bu düşünceden yola çıkılarak ulaşılan nokta şudur: 'Değerler dünyası'nın sıra-düzeninde, çekirdekte olan anlamında temel değerler ayıklanıp diğer bilgi disiplinlerine belirli bir yön verilebilir. Böyle bir saptamada, 'kişi değeri'nin tüm değerler içinde merkezî önemde olduğu da açıktır. Dolayısıyla, değerlerin tarihsel formları farklılık ve zenginlik içerse dahi, kişi değeri mutlak ve koşulsuz olan anlamında 'tarihüstü' bir nitelik arz eder.

Kişi değeri, en yalın şekilde 'ben' ile 'sen' arasında gerçekleşir. Bu gerçekleşmede ben ile sen'in hangi tarihsel koşullarda bireyleştiklerinin artık hiç önemi yoktur. Kişinin özelliği, bir başkasının ve her bir başkasının kişiliğini koşulsuzca en üstün değer olarak tanımak ve bu değeri yaşatmak için kendi tarihini gözden çıkarabilmektir –bir başkasının bu değere layık olmadığı sonradan anlaşılsa bile.

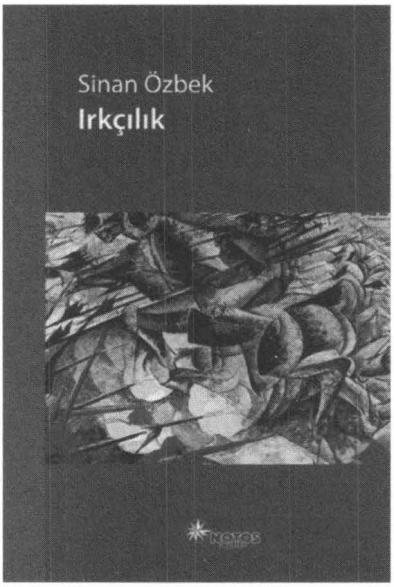
Böylelikle kişi değeri, karşılıklı ilişkinin ortaya çıkabildiği her zaman ve mekânda, tarihsel göreliliğin ötesinde ve her türden koşulun üzerinde bir anlam evreninde kulaç atar. Dolayısıyla da pragmatik-araçsal yönelimli insanî eylemi olumsuzlar. Değer, değeri koşullayanla aynı genellik evreninde değildir; eylemin koşullu olanın gölgesinden aydınlığa, gölgesiz alana çekilmesine yol gösterir.

Buraya gelinceye kadar Uluğ Nutku'nun felsefesini ana hatlarıyla ele almaya çalışım. Şimdi yazımı, onun insan anlayışını yansıtacak kendi sözleriyle devam ettirmek ve sonrasında birkaç öne sürümle sonlandırmak istiyorum:

> İster ünlü bir astronom, ister Kalahari Çölünde bir Buşmen olsun, insan, doğanın algıyla sınırladığı ufkun ötesine bakmaya eğilimlidir ve buna yeteneklidir. Ufkun ötesinde kendisinin sonsuz aynası var. Görülebilir ufuklardan birisinin kozmik kara delik, diğerinin kum çizgisi olması, bakışın niteliğinde hiçbir şey değiştirmez. İnsan ufkun ötesindeki 'aşan güçleri' bu yana taşımaya ve onların (kendi güçlerinin) değerli tutulması ve savunulması için kendini sorumlu duymaya da yeteneklidir. İyi ile kötü karşıtlığını hep elinde tutar. Ahura Mazda ve Ehriman'a karşıt biçtiği gibi, E.T. ve Terminator'a da aynı değerleri biçer. Ölümün ötesine bakar ve bakışının sonsuzluğunu onaylamak için piramitler ve uzay gemileri yaratır.

* Tarihsel olan ile tarihüstü olanın, göreli olan ile göresiz olanın birlikte ele alınması, birbirini gerektiren yapıda olması, ele aldığımız tarihsel bir dönemin insan kavrayışını verir. Bu konuda Uluğ Nutku'ya tamamen katılmakla birlikte, Schelling'in, insanların sadece özgür iradeleriyle eylediklerini ve eylemleri sonucu ortaya çıkan şeyin, sonucun bu eylemlerin doğal sonucu olduğunu düşünmeleri karşısında, onun, ortaya çıkan sonucun özgür iraleriyle eylediklerinden 'fazla', 'artı' bir şey olduğunu söylemesi ve bu sonucun başta düşünülenden bütünüyle olmasa da, farklı olması ve onları nesnel bir zorunluluk altında bırakması hususunda Nutku acaba ne söyler? Hegel'in Dünya-Tini ya da Aklın Hilesi dediği –aslında gerçek anlamda bir tarih felsefesi problemi olan– şey ya da Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde ilk özel mülkiyet biçimine dayalı topluluktan ikincisine, oradan da üçüncüsüne geçerkenki belirttiği kavramsallaştırma, antropolojinin insan anlayışı ile etiğin insanlık kavramının buluşmasını daha somut bir zeminde geride bırakır mı? Feodalizmde iradeleriyle eylemlerini gerçekleştiren insanlar, yeni bir özel mülkiyete dayalı yapı olan kapitalizmin ortaya çıkacağını 'biliyorlar' mıydı? Ortaya çıkan yeni nesnel yapı, baştaki istekleri, niyetleri, amaçları aşmadı mı? Aşmasıyla birlikte yeni bir hukuk, yeni bir ethos, yeni bir sanat, yeni bir din vs.

ortaya çıkmadı mı? Burada etiğin kavramlaştırdığı insan/insanlık düşüncesi ile siyasetin ve tarihin kavramsallaştırdığı insan düşüncesi arasında 'somut bütün anlamında insan' açısından bir gerilim ortaya çıkmıyor mu? Etik, Platon'un *Devlet*'te, Kant'ın ise *Ahlâk Metafiğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yaptığı gibi soyut bir topluluk, toplum ve nihayet burjuva toplumu düşüncesiyle, içindeki tüm belirlenimleriyle toplumu maskelemiyor mu? Badiou'nun *Etik*'te yaptığı gibi, tüm insan hakları ve öteki metafizikçilerine karşı, yüzümüzü tekrar Hegel ve Marx'a dönmemiz gerektiği düşüncesindeyim.



Sinan Özbek
Irkçılık

Notos Kitap Yayınevi'nden
Çıktı.

Uluğ Nutku'nun İnsan Anlayışına Evrimsel Yaklaşım

Mehmet Elgin

Uluğ Nutku ile Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümünde üçüncü sınıf öğrencisi iken tanışmıştım. Benim açımdan Uluğ Hoca'yı farklı yapan, felsefi problemi merkeze koyarak dersi anlatması ve bunu yaparken de salt akademik olarak konuyu anlatıp görevini yerine getirme kaygısının ötesinde, üzerine konuştuğumuz problemi tanımlayıp, o probleme dair olası cevapları da sistemli bir şekilde değerlendirmeye tabi tutmasıydı. Dahası, Uluğ Hoca, öğrencilerinin felsefi problem ile ilgili düşüncelerini ciddiye alır ve onları da sistematik bir şekilde incelemeye tabi tutardı. Uluğ Hocanın derslerinde, felsefenin akademik bir disiplin olarak sistematik bir şekilde yapılmasının ne anlama geldiğini çok daha iyi anladım. Öğrencisi olduğum dönemde Uluğ Hoca için merkezi felsefi sorunun 'İnsan nedir?' sorusu olduğunu düşünmüştüm.

Uluğ Nutku'nun 2004 yılında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesinde düzenlenen Muğla Uluslararası Kant Sempozyumunda yapmış olduğu sunum benim bu düşüncemi teyit eder nitelikteydi ve aynı zamanda Nutku bu sunumunda 'İnsan nedir?' sorusunun neden merkezi felsefi sorun olduğunu düşündüğünü anlatmıştı. Uluğ Nutku bu sunumunda Kant'tan yola çıkıyordu ve Kant'ın ele aldığı felsefi problemlerin merkezindeki sorunun 'İnsan nedir?' sorusu olduğunu öne sürüyordu. Uluğ Hocanın anısına sunum yapmayı düşündüğümde de, Uluğ Nutku için merkezi felsefi sorun olan 'İnsan nedir?'

sorusu ile ilişkili olan bir konuda yazmak istedim ve Uluğ Nutku'nun bu merkezi felsefi soruna verdiği ya da savunduğu görüşü incelemeye tabi tutmak istedim. Yine Uluğ Hocanın felsefi yaklaşımına uygun olarak bu konuyu incelemeye tabi tutarken, Uluğ Nutku'nun söylediklerini tekrarlayıp aktarmak yerine, onun beğeneceği tarzda bu görüşleri sistematik-eleştirel bir şekilde ele almanın daha iyi bir yaklaşım olacağına karar verdim.

İnsana dair çeşitli ama birbirleriyle pek de uyuşmayan şu türden saptamalar yapmak mümkündür ve yapılmıştır da: İnsan özgecidir; insan bencildir; insan savaşkandır; insan barışçıldır. Bu belirlemelerin sayısı daha da artırılabilir, ama meseleyi anlatmak için bu kadarı yeterlidir. Buradan hareketle öyle görünüyor ki, sadece şunu söylemek mümkündür: "İnsan çelişkiler yumağıdır." Uluğ Nutku, bütün bu birbiriyle çelişen belirlemelerin tek bir evrensel önerme altında toplanabileceğini söyler: "İnsan olanaklar varlığıdır." Ona göre, bu evrensel önerme "İnsanın bir çelişkiler yumağı" olmasına izin verir.

> Olanakların bütünlüğü insanın bütünlüğünü verir. Bunu belirlemeye özü belirleme diyorum. Öz belirlemeyi bir kenara bırakıp yalnızca varoluş biçimlerinden hareket eden varoluşçu antropolojiye bu bakımdan katılmıyorum. Değişmez özleri, onların biçimalışlarını geriye iterek savunan özcülüğe de katılmıyorum. Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 2011, s. 69.

Klasik felsefe geleneğinde bir şeyin özünü belirlemek demek, bütün ve sadece o şey türünden olanlara yükleyebileceğimiz yüklem veya yüklemleri ortaya koymak demektir. Diğer bir deyişle, bir kavramın hem içlemini hem de kaplamını belirlemektir; analitik felsefenin terminolojisi ile söyleyecek olursak, o kavramın zorunlu ve yeter koşullarının belirlenmesi demektir. Bu şimdilik bizim başlangıç noktamızı oluştursun ve şu soruyu soralım: Bu çerçeveden ele aldığımızda Uluğ Nutku'nun insan tanımını nasıl değerlendirmeliyiz?

'Olanaklar varlığıdır' yükleminin insan kavramının hem içlemini hem de kaplamını belirlediği söylenebilir mi? Cevap açık bir şekilde HAYIR olmalıdır. Neden? Çünkü bu kavram insandan başka varlıkları da kaplamına alır. Halbuki, klasik anlamda bu yüklemin insan kavramının özünü belirlediğini iddia edebilmek için, yüklemin bütün ve *sadece* insanı içine alması gerekir. Bu durumda, Uluğ Nutku'nun yukarıda öz belirlemeye dair alıntıladığım sözlerini nasıl anlamalıyız? Nutku, ilk adımda, başka şeylere yüklenip yüklenmediğine bakmadan bütün insanlara yüklenebilecek bir özellik aramaktadır. İkinci aşamada, bu kavramın altını doldurma girişimi vardır; yani, bu olanaklar varlığı kategorisi içerisinde sadece insana dair olanakları belirleme çabası vardır. Dolayısıyla, yukarıdaki tanımın tam olmadığını söyleyebiliriz. Nutku'nun aynı yazısının devamında bu yorumumuzu doğrulayan satırlar mevcuttur:

> Sorunu daha açık kılmak için, bu olanaklara, hocam Takiyettin Mengüşoğlu'nu izleyerek, 'temel varoluş koşulları' demek istiyorum. O, felsefi antropolojisinde insana özgü on altı varoluş koşulu saptadı, işledi... bilen, yapıp-eden, değerleri duyan, tavır takınan, önceden gören-önceden

> belirleyen, isteyen, özgür, tarihsel, ideleştiren-kavramlaştırarak anlam veren, kendisini bir şeye veren, çalışan, eğitilebilen ve eğiten, devlet kuran, inanan, sanatın yaratıcısı olan, konuşan…
> Tuttuğum yol biraz farklı. Varoluş koşullarını dört olguda toplamaya çalışıyorum: 1. Olduğu gibi bilmek, olmadığı gibi tasavvur etmek; 2. Anlam vermek ve verilen anlamı süslemek; 3. Amaç koymak ve amacı gerçekleştirmeye yönelmek; 4. Tarihselliği devşirmek…" Uluğ Nutku, 2011, *Gezgin Felsefe*, s. 73.

O halde, Uluğ Nutku'ya göre insanın tam tanımını şu şekilde ifade edebiliriz: İnsan, olduğu gibi bilme, olmadığı gibi tasavvur etme; amaç verme ve verilen amacı süsleme; amaç koyma ve amacı gerçekleşmeye yönelme ve tarihselliği devşirme olanaklarına sahip bir varlıktır. Bu tanım tam tanım olduğuna göre, insanın özünü belirlemesi gerekir; yani, bütün ve sadece insan olanlar bu tanımda belirtilen özelliklere sahip olmalıdır. Peki, bu iddia doğru olur mu? Burada iki nokta üzerinde durmak istiyorum: 1. Karşı örnek oluşturmayacak durumlar. 2. Karşı örnek oluşturabilecek durumlar. Nutku'nun tanımı, insandaki olanaklara vurgu yaptığı için eğilimsel özellikler tanımı gibidir. Örneğin, kırılgan olma eğilimsel bir özelliktir. O nedenle, 'cam kırılgan bir malzemedir' dediğimde, bu ille de camın kırılacağı anlamına gelmez. Bunun anlamı şudur: Uygun koşullar oluştuğunda, cam olan şeyler kırılır. Aynı şekilde, Nutku'nun olanaklar varlığı olarak insan tanımı da, her insanın bu tanımdaki olanakları kesin olarak örnekleyeceği anlamına gelmez ama uygun koşullar oluştuğunda örnekleyeceği anlamına gelir. O nedenle, bu tanıma, tanımda yer alan olanakları sağlamayan insanlar var diyerek karşı çıkamayız; çünkü olanakların ortaya çıkması için gerekli olan koşullar bazı durumlarda sağlanmayabilir. Örneğin, bitkisel hayattaki bir insan olanakların en azından bazılarını örnekleyemeyecektir ama bu, olanaklar varlığı olarak insan tanımı için bir sorun oluşturmaz. Benim önereceğim karşı örnek bu türden olmayacak.

Birçok bilimkurgu filminde, kendi yaptığımız robotların da bu bahsi geçen özelliklere sahip olduğunu izliyoruz. Hatta günümüzdeki en önemli tartışmalardan bir tanesi, yapay zekânın kısa zamanda mümkün olup olmayacağı üzerinedir ve artık bu durum bilimkurgu olmaktan çıkma noktasına doğru hızla ilerliyor. Uluğ Nutku'nun tanımına göre, bu robotlar insandır demeniz gerekmez mi? Eğer Nutku'nun tanımında yer alan dört eğilimsel özellik (olanak) insan olmak için yeterli ise ve bahsi geçen robotlar bu özelliklere eğilimsel olarak sahipse, bizim bu robotları da insan olarak adlandırmamız gerekir. Böyle bir sorun karşısında elimizde üç seçenek var:

1. Robotların tanımın koşullarını asla sağlayamayacağını söyleyebiliriz.

2. Robotların tanımın koşullarını sağladığını ama insan sayılmaması gerektiğini; dolayısıyla, tanımın insan olmanın zorunlu bir koşulunu unuttuğunu söyleyebiliriz.

3. Robotların tanımın koşullarını sağladığını, tanımda bir problem olmadığını; dolayısıyla, gerçekten böyle robotlar olduğunda onları da kendimiz gibi varlıklar olarak görmemiz gerektiğini söyleyebiliriz. Şimdi bunları sırayla ele alalım:

Birinci seçeneğin savunulabilmesi için, robotların bu koşulları ilkede sağlayamayacağına dair bir argüman vermek gerekir; ama böylesi bir argüman vermek demek, aslında tanımın içinde açıkça yer almayan başka bir koşulun olduğunu varsaymayı gerektirir. Bu da tanımın, en azından tam olarak ifade edilmediği anlamına gelir. İkinci seçeneği filogenetik tür tanımı üzerinden yapabiliriz. Filogenetik tür tanımına göre, bir türün üyesi sayılma ancak evrim ağacında belirli bir ataya sahip olmakla mümkündür. Robotlar ya da bize çok benzeseler de filogenetik olarak *homo sapiens sapiens* soy çizgisinde yer almayan türler bizim türümüzün bir üyesi olamaz. Şu halde, tanıma bu eklendiğinde robotların insan olması sorunu ortadan kalkar. Kalkmasına kalkar da, insanın özünü belirleyen şeyler de, sahip olduğu olanaklardan ziyade evrimsel süreçte bir soy çizgisinde bulunuyor olması haline gelir. Üçüncü seçenek ise biraz sorunlu görünüyor; çünkü robotların insan olduğunu kabul etmek, bir anlamda öne sürdüğümüz özelliklerin insanın ayırt edici yanını ortaya koyamadığını kabul etmek ve dolayısıyla işin kolayına kaçmak anlamına geliyor. Dört olanağı da sağlayan robotların insan olarak adlandırılması gerektiği söylemine karşı şöyle bir savunma yapabiliriz: İnsan tarihsel bir kültür varlığıdır. Nutku bu tarihselliğe çok önem verirdi; ama bu, insanın evrimsel tarihinden ziyade kültürel tarihidir ve hem filogenetik hem de ontogenetik olarak (ikisi de kültürel anlamda) bu kültürel tarih sürecinden geçmek bu olanaklara sahip olmak için zorunludur. Bu savunmayla yine tanıma ek bir koşul getirmiş olduk ve birinci seçenekteki soruna benzer bir sorunla karşılaştık. Öyle görünüyor ki, tanımın tam tanım haline gelebilmesi bizi bir şekilde olumsal olarak tarihin—hem biyolojik evrim sürecinde hem de kültürel anlamda—belirli bir döneminde ortaya çıkmış olan insanın bu yönünü de hesaba katmaya zorluyor. Verdiğimiz karşı örnek bunu gösteriyor. Öte yandan, bu durum, bu türden belirlemelerin ancak apriori olarak yapılabileceği ama biçimalışların aposteriori olarak çalışılabileceği iddiasında olan felsefi antropoloji için sorun yaratmaktadır. Eğer bu insanın özüne yönelik saptamalar apriori yapılabilseydi, evrenin neresinde olursa olsun bu özelliklere sahip olan her şey insandır diyebilirdik. Fakat buraya kadar olan tartışma bunun problemli olduğunu gösteriyor.

Analitik tartışmayı burada noktalayıp, Uluğ Nutku için daha önemli olan bu olanaklar üzerinden insanı anlama çabasını derinleştirelim. Yazının bundan sonraki kısmında iki meseleyi ele alacağım: 1. Çelişkiler yumağı söylemini nasıl anlamalıyız? 2. Uluğ Nutku'nun belirlediği her bir özellik evrimsel insanoluş sürecinde nasıl ortaya çıkabilir? Bu soruyu ikiye ayıracağım: Filogenetik ortaya çıkış ve ontogenetik ortaya çıkış. Birincisi bu özelliklerin insanoluş sürecinde nasıl evrimleştiği ile ilgilidir; ikincisi ise, evrimleşmiş olan bu özelliklerin birey insanda nasıl gerçeklendiği veya örneklendiği ile ilgilidir.

Nutku'ya göre insan olmak inanmayı gerektirir ve bu gerektirme nedensel değil, a prioridir. İnanma, insan için en yalın formda, günlük hayatta bir kişiye inanmak ile başlar ve giderek çok daha karmaşık formlar alır. İnanma özsel olduğu için, insan olup da inanmayan olamaz ama inanmanın biçimalışları farklıdır. Örneğin, bir ağaç gördüğümüzde karşımızda

bir ağaç olduğuna inanırız; bir arkadaşımıza güvenir veya inanırız; bilimin kullandığı yöntemin doğru bilgiye götürdüğüne inanırız veya her şeyin bir yaratıcısı olduğuna inanırız. Fakat bir yaratana inanmanın bile biçimalışları çok çeşitlidir. Buradan, Nutku'nun insan tanımına dair bir sonuç çıkarmak istiyorum. Diğer olanaklar da aynı şekilde insan olma tarafından gerektirilir. Öyle görünüyor ki, inanma diğer dört olanağın da zorunlu koşulu; yani, onlar tarafından gerektirilmek zorunda. 'Olduğu gibi bilme, olmadığı gibi tasavvur etme'; 'anlam verme ve verdiği anlamı süsleme'; 'amaç koyma ve koyduğu amacı gerçekleştirmeye yönelme' ve 'tarihselliği devşirme'; her biri insan için özseldir, yani insan olma bunları gerektirir ama bunların biçimalışları çok çeşitlidir—istenirse yüzlerce, hatta binlerce örnek verilebilir.

Nutku'ya göre, insan olma ve bu özellikler arasındaki bağ apriori kurulur. Nutku bunun özebakışçı felsefe ile yapıldığını söylüyor ama, biçimalışlar olumsal olduğundan empirik olarak araştırılması gerekir; ancak bu ikincisi, beşeri bilimlerin konusuna girer, felsefenin konusuna değil. Sadece biçimalışlara takılırsak bir çelişkiler yumağı göreceğimiz için, insanın özü yoktur gibi hatalı bir sonuca ulaşırız; sadece biçimsel tanımlara bakıp onların biçimalışlarının çeşitliliğini unutursak, farklı ve hatta çelişik biçimalışların aynı özden nasıl çıktığını görememe tehlikesine düşeriz. Daha önce belirtildiği gibi ve bu yazının ilerleyen bölümlerinde daha da açık hale getirileceği gibi, insan olma ile bu özellikler arasındaki bağın apriori kurulduğu iddiası sorunludur. Öte yandan, Uluğ Nutku'nun yazılarında, inanma dahil adı geçen özelliklerin insan olma için yeterli olup olmadığı ya da bunlara başka koşulların eklenebilir olup olmadığı konusu tam bir netlik kazanmamıştır; yanı sıra, Uluğ Nutku'nun neden Hocası Mengüşoğlu'ndan farklı bir yol izlediği ve olanakların sayısını daha aza indirgediği konusu da tam bir netlik kazanmamıştır. Öyle görünüyor ki, inanma dahil bütün olanaklar dil ve düşünmeyi apriori gerektiriyor. Dolayısıyla, Uluğ Nutku bunları neden dışarıda bırakmıştır sorusu da akla geliyor. Bu problem bize aynı zamanda 'İnsan nedir?' sorusunun işlenmeye devam edilebileceğini, tüketilemeyeceğini gösteriyor ki, belki de bundan dolayı Uluğ Nutku, zorunlu olarak, ifade ettiği inanma dahil olanakların birlikte yeterli olup olmadığı meselesini bilerek açık bıraktı.

> Önemli olan, bilimlerin tanımlamakla tüketemediği insanı, felsefenin de tüketemeyeceğinin, ama tanımsız da bırakamayacağının anlaşılmasıdır. Eğer bu söylediğimiz de mantıksal bir çelişkiyse, o zaman insanı 'çelişkiler varlığı' olarak tanımlamak yerinde olur." Uluğ Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, s. 123.

Diğer bir sorun, olanaklara sahip olma mekanizması ile bunların çeşitli biçimalışlara götürme süreçleri arasındaki bağ, açık olarak işlenmemiştir. Uluğ Nutku, bahsi geçen olanaklara sahip olmanın türe özgü olduğunu, bu olanaklara sahip olup da türe ait olmamazlık edilemeyeceğini ve yine türe ait olup da bu olanaklara sahip olmamazlık edemeyeceğimizi söylüyor. Biçimalışlar farklı olduğuna göre, bu olanakları kültürel süreçte sahip olduğumuz söylenemez. Olsa olsa, kültürel süreçte farklı biçimalışlar ortaya çıkar.

Olanaklar kültürün de önkoşulu olduğuna göre ve türe özgü olduğuna göre, genetik kökenli olmalıdır. Eğer türe özgü ve genetik ise, evrimleşmiş demektir.[1] Dikkat etmemiz gereken nokta şu: Olanaklara sahip olmak genetik ve evrimsel kökenlidir (filogeni); ama bu eğilimlerin gerçeklenmesi (ontogeni) ancak kültürel bir topluluk içerisinde olabilir diyebiliriz. Gerçeklenme süreci kültürel olduğundan, biçimalışlar da farklıdır diyebiliriz. Şöyle bir saptama yapılabilir: Olanaklara sahip olmak türsel bir özelliktir; ama olanakların biçimalışlarını belirleyen, kişinin içinde bulunduğu toplum ve kültürdür. Sonuç olarak, olanakların biçimalışlarına odaklanırsak çelişkiler yumağı görürüz; ama bu biçimalışları mümkün kılan olanakların kendilerine odaklanırsak, insanı insan yapan ve onu diğer tüm canlılardan ayırt eden özelliklere ulaşırız.

Bu süreçlerle ilgili başta ortaya attığımız iki sorudan ikincisine dönecek olursak; olanaklara genetik bir eğilim olarak sahip olma insanoluş sürecinde nasıl ortaya çıkmıştır? Evrim teorisinin modern sentez formunda dört temel evrimsel kuvvet tespit edilmiştir. Eğer bu genetik eğilimlere sahip olmanın evrimleştiği iddia ediliyorsa, bu kuvvetlerden biri veya daha fazlası aracılığıyla evrimleşmiş olacaktır. Bunu hatırlamamız gerekiyor; zira Doğal Seçilim Yasasının evrimin tek yasası olduğu düşüncesi bir hayli yaygın bir düşüncedir ama doğru değildir. Doğal Seçilim yanında Genetik Sürüklenme, Mutasyon ve Göç diğer önemli mekanizmalar arasındadır. Benim buradaki niyetim, nasıl oldu da insanı insan yapan bu türden genetik eğilimler evrimleşti sorusuna cevap vermek değildir. Buna felsefeci olarak cevap verecek olan da ben değilim, bilim insanlarıdır. Fakat şunu açık hale getirmeye çalışıyorum: Bahsi geçen özellikler pekâlâ genetik sürüklenmenin de ürünü olabilir. Örneğin, ünlü Japon genetikçi ve evrimci Motoo Kimura, *The Neutral Theory of Molecular Evolution* (1983) başlıklı kitabında, moleküler düzeydeki evrimsel değişimlerin çoğunun doğal seçilimin değil, genetik sürüklenmenin ürünü olduğunu savunur. Sonuç olarak, doğal seçilim tek evrimsel mekanizma olmadığı için, bu özellikler pekâlâ genetik sürüklenme sonucunda da ortaya çıkmış olabilir.

Olanakların filogenetik yanıyla ilgili diğer mesele ise, bunların evrimin hangi aşamasında ortaya çıktığıyla ilgilidir. Bu özellikler, insanın insan olarak evrimleşmesi sürecinde en yakın evrimsel atalarından ayrıldıktan sonra mı ortaya çıktı, yoksa daha önce mi? Bu soru da yine empirik bir sorudur ve cevabı verecek olan biyologlardır; fakat soru, bizim tartışmamızda bir meseleye ışık tutma bakımından önemlidir. Eğer bu özellikleri

1 Burada önemli bir not düşmek istiyorum. Bir özelliğin genetik kökenli olması, onun eğilimsel olması anlamına gelir; yani, tür üyeleri bu özelliğe bir olanak olarak sahiptirler. Doğa-Beslenme sahte karşıtlığı (*Nature vs. Nurture*) üzerinden yürütülen eskinin sığ tartışmaları artık gerek biyolojide gerekse biyoloji felsefesinde çoktan aşılmıştır. Bir şeyin genetik kökenli veya evrimsel olduğunu söylemenin genetik determinizme götürdüğü düşüncesi de çoktan geçerliliğini kaybetmiştir. Yeni (ve bence de doğru olan) yaklaşım şudur: Hem Doğa hem de Beslenme (*Both Nature and Nurture*). Ne genetik eğilimler uygun çevre koşulları oluşmadan gerçeklenebilir ne de genetik olarak olmayan bir eğilim uygun çevre koşulları oluşturularak ortaya çıkarılabilir. Bu düşünce, 1950'lerde Chomsky'nin davranışçılara karşı dilde başlattığı olduğu iddia edilen bilişsel devrim ile daha açık hale gelmiştir. İnsan, dil konuşan bir topluluk içerisinde yetişmediğinde dil öğrenemez (çevrenin önemi); ama en zeki şempanzeyi dil konuşan bir topluluk içerisinde yetiştirseniz de dil öğrenmesi pek mümkün değildir (genetik eğilimin önemi).

insanın özü olarak tanımlayacaksak, bunların kategorik olarak insanı diğer varlıklardan ayırt ettiğini söylememiz gerekir. Halbuki, evrimsel bakış açısından şu pekâlâ mümkündür: Uluğ Nutku'nun bahsettiği dört özelliğin, hem tür içerisinde hem de türler arasında gerçeklenmesi bir derece meselesidir. İnsanda dil ile düşüncenin birleşmesi bu özelliklerin en üst düzeyde gerçeklenmesini sağlamıştır; ama aynı özellikler, *homo sapiens sapiens* ile ortak ataya sahip olan *homo sapiens neanderthalensis* veya *homo erectus* ve diğer türlerde de çeşitli derecelerde vardı diyebiliriz. Bu yaklaşımda aynı özelliklerin şempanze türlerinde de daha az derecelerde temsil edildiği pekâlâ söylenebilir. Şimdi bütün bunların konuyla ilgisi nedir? İlgisi şudur: Darwin'in evrim teorisinin en önemli sonuçlarından biri de, Aristotelesçi özcülük ile pek uyuşmuyor olmasıdır. Eğer evrim kerte kerte ilerleyen bir süreç ise, biz türleri sahip oldukları özellikler bakımından kesin olarak birbirlerinden ayırt edemeyiz. Bunun anlamı şudur: Bütün ve sadece *X* türüne ait olanların sahip olduğu özellik veya özelliklerden bahsedilemez. Evrimleşen türler, olsa olsa çeşitli derecelerde birtakım özelliklere sahip olurlar. Kimyada, bütün ve sadece *X* elementinin sahip olduğu bir özellikten bahsedilebilir; çünkü bir elementin özünü belirleyen, o elementin atom numarasıdır; ama biyolojik türler elementler gibi değildir ve biz bunu Darwin'den öğrendik. Sonuç olarak, evrimsel bakış açısı felsefi antropolojideki Aristotelesçi özcülük gibi olmasa da, bir çeşit öz belirleme çabasıyla ilk bakışta pek uyuşmuyor gibi görünüyor. Uyuşma, ancak, felsefi antropolojinin yaklaşımını derece olarak ele alırsak sağlanabilir.[2]

Diğer bir mesele, bu eğilimsel özelliklere sahip olmayla ilgili yakın (*proximate*) mekanizmalarla ilgilidir. Evrimde nihai (*ultimate*) ve yakın (*proximate*) nedenler ayrımını Ernst Mayr (1961) yapmıştır. Mayr'a göre, bir biyolojik özellikle ilgili, 'Özellik neden ve nasıl ortaya çıktı?' gibi bir soru sorduğumuzda, bu soruya iki tür cevap vermek mümkündür: Doğal seçilimin veya diğer evrimsel mekanizmaların bu özelliğinin nasıl ortaya çıkardığını göstermeye çalışabiliriz veya şu andaki birey organizmalarda özelliği ortaya çıkaran fizyolojik nedenlere odaklanabiliriz. Mayr, birinci grup açıklamalara, nihai nedenlere vurgu yaptığı için nihai açıklamalar ve ikinci grup açıklamalara da, yakın nedenlere vurgu yaptığı için yakın açıklamalar adını verir. Mayr'e göre buradaki sorular aslında farklı olduğu için, verilen cevaplar birbirleriyle rekabet eden açıklamalar değil, birbirlerini tamamlayan açıklamalardır. Bu ayrım, gerek biyolojide gerekse biyoloji felsefesinde çok etkili olmakla beraber, son zamanlarda evrim ve gelişim (*Evo Devo*) araştırmalarına odaklanan biyolog ve bazı biyoloji felsefecileri tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. (Daha detaylı tartışma için bakınız K. N. Laland, J. Odling-Smee, W. Hoppitt ve T. Uller (2013), "More on How and Why: Cause and Effect in Biology Revisited." dipnot sanırım) Ben burada bu

2 Evrim teorisinin özcülüğe darbe indirdiği iddiasının savunması için bkz. Mayr (1959) "Typological versus Population Thinking". Bu yorumun eleştirisi için bkz. Sober (1980) "Evolution, Population Thinking, and Essentialism" Sober, bu makalesinde, Aristotelesçi özcülüğün farklı şekillerde yorumlanabileceğini ve bu yorumların en azından bazılarının Darwinci evrim düşüncesi ile çelişmediğini iddia eder. Uluğ Nutku'nun bu meseleyle ilgili olarak Sober'e daha yakın olduğunu söyleyebiliriz; zira, *Uluğ Nutku'ya Armağan* (2006) kitabındaki söyleşisinde kendisine bu meseleyle ilgili yöneltilen soruya verdiği cevabında, evrim teorisi ile özcülüğün çelişmek zorunda olmadığını anlatmak istemiştir.

yeni tartışmalara girmeyeceğim. İnsandaki eğilimsel özelliklerle ilgili birinci soruyu, yani evrimsel soruyu ele almıştık; şimdi bununla ilgili ikinci soruyu, yani eğilimsel özelliklerin birey insanlarda nasıl ortaya çıktığı sorusunun nasıl cevaplanabileceğine bakalım. Yine belirtmekte fayda var. Elbette bu soruyu genetikçiler, fizyologlar, sinirbilimciler ve hatta psikolog ve sosyologlar cevap verecektir. Fakat ben burada bir çerçeve çizmekle yetineceğim.

Genetik eğilimlerin fenotipik özellikleri belirleme sürecinde ne kadar karmaşık bir yapıyla karşı karşıya olduğumuzu insan genom çalışmaları sonunda çok daha iyi anladık. Bir özelliğin ortaya çıkışında genetiğin rolü olduğunu söylemek, artık o özellikle ilgili bir gen bulacağız şeklinde anlaşılmıyor. Genetik yapının fenotiplerin ortaya çıkmasındaki rolü bir hayli karmaşık mekanizmalarla oluyor.[3] Burada bu mekanizmaların detaylarına girmeyeceğim. Fakat bir konuyu netleştirmek istiyorum. 'Amaç belirleme ve belirlenen amacı gerçekleştirmeye yönelme' gibi bir özelliğin evrimsel süreçte ortaya çıktığını söylemek veya genetik kökenli olduğunu söylemek, bu özelliğe dair bir gen bulunduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Aslında böylesi bir gen olmadığını bile söyleyebiliriz. Bu özellik çok karmaşık bir yapı sayesinde ortaya çıktığı için, özelliğin ortaya çıkmasında rolü olan yüzlerce genden bahsetmek mümkündür. Bu türden karmaşık özellikler ancak birçok gen etkileşimi ile gerçekleşiyor. Öte yandan, bu eğilimlerin bizde var olması, onların uygun kültür ortamı olmadan ortaya çıkabileceği anlamına da gelmez. Chomsky'yi hatırlayacak olursak, bir dil konuşabilme ve konuşulan dili anlayabilme olanağı bizde pekâlâ doğuştan var olabilir veya evrimin ürünü olabilir; ama bunun böyle olması, birey insanda bu özelliğin dil konuşan bir topluluk olmadan da gerçeklenebileceği anlamına gelmez. Hem dil konuşan topluluk hem de genetik olarak dil konuşma ve konuşulan dili anlama eğilimi bu özelliğin gerçeklenmesi için zorunludur. Aynı şekilde, Uluğ Nutku'nun bahsini ettiği dört özelliğe sahip olmanın ancak genetik olarak sahip olunan eğilimler sonucunda olabileceğini söylemek, bu özelliklerin herhangi bir kültürel ortamı gerektirmediğini söylemek demek değildir. Gerek genetik mekanizmaların gerekse kültürel ortamın bu mekanizmaları nasıl harekete geçirdiği ve ne yönde rolü olduğu soruları bilimlerin sorulardır ve nihai olarak onlar cevaplayacaktır. Benim burada söylemeye çalıştığım, bu eğilimlerin gerçeklenmesi veya örneklenmesinde hem genetik hem de kültürel ortam pekâlâ zorunlu olabilir.

Şimdi yukarıda sorduğumuz sorulardan birincisini ele alalım. Olanakların türe özgü olması, biçimalışların ise değişkenlik gösterdiği iddiası neden çelişki içermez? Evrimsel biyolojide fenotipik özellikler, hem genlerin hem de çevrenin katkısı ile oluşur görüşü hâkim görüştür. Dolayısıyla, bir karakterin genetik olması, genetiğin o karakteri tamamen belirlediği ya da genetik determinizmin doğru olduğu sonucuna götürmez. Bir karakterin genetik olmasını eğilimsel olarak düşünebiliriz ve bu eğilimsel özelliğin gerçekleşmesinin bir çevresel ortamda olduğunu düşünebiliriz. Bazı özellikler fenotipik esneklik gösterir ve fenotipik esneklik evrimde çok önemlidir, çünkü evrimsel açıdan değişen çevre koşullarında organizmanın hayatta kalma ihtimalini bir hayli artıran avantajlı

3 Bu konu ile ilgili bakınız K. S. Plaisance, T. A. C. Reydon ve M. Elgin (2012), "Why the (gene) counting argument fails in the massive modularity debate: The need for understanding gene concepts and genotype-phenotype relationships"

bir özelliktir. En basitinden düşünecek olursak, bir bukalemunun çevresel arka plana göre renk değiştirmesini sağlayan fizyolojik mekanizma tektir, ama bunun biçimalışları çoktur. Bukalemun sarı bir arka planda sarı ama yeşil bir arka planda da yeşil renk alacaktır. Fakat bukalemunun bu arka planlarda bu farklı renkleri almasını sağlayan mekanizma aynı mekanizmadır. Yine bir kez daha Chomsky'ye dönecek olursak, dil konuşabilme ve konuşulan dili anlayabilme mekanizması tektir ama bunun biçimalışları—Japonların Japonca, Çinlilerin Çince, Türklerin Türkçe, Kürtlerin Kürtçe, Lazların Lazca, Çerkezlerin Çerkezce konuşması gibi—çeşitlidir.

Demek ki, aynı genetik eğilimlerin biçimalışları çok çeşitli olabilir. Uluğ Nutku'nun, olanaklar insanın özünü verir ama bunların biçimalışları çok çeşitlidir iddiasının da bu şekilde anlaşılması gerektiğini düşünüyorum. Örneğin, saydığımız dört özelliği düşünecek olursak, farklı çevresel ve kültürel koşullarda bu özellikler insanı savaşçı ve agresif olmaya da götürebilir, barışçı ve adil olmaya da götürebilir. O halde, bu özelliklerin genetik eğilimler olduğunu iddia etmenin 1930'lardaki ırkçı yaklaşımlardan çok önemli bir farkı vardır. Bu yaklaşımlar, evrimin nasıl çalıştığı konusunda yanlış varsayımlara dayandıklarından birtakım ırkçı sonuçlara gittiler. Halbuki bizim burada modern evrim teorisi çerçevesinde geliştirmeye çalıştığımız tez sadece insanın barışçı ve adil olmasına izin vermekle kalmıyor, aynı zamanda insanın savaşçı ve agresif olmasının bir kader olmadığını da söylüyor, hatta bize şunu da söylüyor: Eğer insanın barışçı ve adil olmasını istiyorsak, bunu ancak insanı barışçı ve adil yapacak uygun çevresel ve kültürel ortamı sağlayarak gerçekleştirebiliriz; çünkü insanın içinde yaşadığı kültür, biçimalışları belirliyor.

Dil ve düşünmenin evrimleştiğini, ama Uluğ Nutku'nun bahsettiği olanakların bunların bir türevi olarak var olduğunu söylemek mümkün müdür? Bu soru, evrimsel psikolojideki zihinsel işlevlerin alana özel (*domain specific*) mi yoksa alana genel (*domain general*) mi evrimleştiği tartışması üzerinden gidilerek ele alınabilir. Evrimsel psikolojideki bu tartışma, insanın zihinsel işlevlerinin evrimleştiğini varsayar; dolayısıyla, tartışma zihinsel işlevlerin evrimleşip evrimleşmediği ile ilgili değildir. Tartışma, büyük zihin genel bir problem çözme makinası olduğu için mi evrimleşti, yoksa zihinsel işlevlerin her biri atasal popülasyonlarda ona sahip olan organizmalara karşılaştıkları özel birtakım problemleri çözmede yardımcı olduğu için ayrı ayrı mı evrimleştiği ile ilgilidir. Örneğin, Chomsky'ye göre, dil konuşabilme ve konuşulan dili anlayabilme yeteneği alana özel mekanizmalar sayesinde, yani evrensel bir gramer sayesinde gerçeklenir. Evrimsel psikolojinin kurucularından Leda Cosmides ve John Tooby (2003, 2005), zihinsel işlevlerin atasal popülasyonlarda alana özel problemleri çözdüğü için evrimleştiğini iddia ederler. Öte yandan, David Buller (2005), genel problemleri çözdüğü için evrimleşmiş olan bir zihnin de pekâlâ bu zihinsel işlevleri yerine getirebileceğini iddia eder. Eğer Uluğ Nutku'nun bahsini ettiği dört özelliğin alana özel evrimleştiğini söylersek, şunu söylemiş oluruz: Atasal popülasyonlarda bu özelliklerin her biri özel bir evrimsel problemi çözdüğü için evrimleşmiştir. Örneğin, 'olduğu gibi bilme ama olmadığı gibi tasavvur etme' olanağını ele alalım veya 'amaç koyma ve koyduğu amacı gerçekleştirmeye yönelme' olanağını ele alalım. Eğer bu özellikler alana özel evrimleştiyse, 'olduğu gibi bilme ama olmadığı gibi tasavvur etme' olanağına sahip olan organizmaların

avantaj sağladığını söylememiz gerekir. Aslında düşünecek olursak bu, bir hayli avantaj sağlayan özellik de olurdu; çünkü olmayan bir tehlikeyi önceden kestirmemize olanak verirdi ve buna göre plan yapıp o tehlikeyi savuşturmamızı (amaç koyma ve koyduğu amacı gerçekleştirme) sağlardı. Fakat böylesi bir senaryo, bu özelliklerin bu şekilde evrimleştiğini iddia etmek için yeterli değildir. Bunu belirlemek için detaylı empirik çalışmalar yapılması zorunludur.

Öte yandan, dil ve düşünme evrimleşmiştir ve bu dört özellik bunların yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır ama bu özelliklerin kendileri seçilime uğramamıştır demek de mümkün. Bu yaklaşımı da, Elliott Sober'in *The Nature of Selection* (1984) başlıklı kitabında yapmış olduğu doğrudan seçilim (*selection for*) ile dolaylı seçilim (*selection of*) ayrımı ile netleştirmeye çalışalım. Bu ayrıma göre bir özelliğin doğrudan seçilime uğradığını söylemek, o özellik için seçilim olduğu anlamına gelir; yani, özellik seçilime uğramıştır çünkü özellik organizmanın hayatta kalmasına ve üremesine pozitif katkıda bulunmuştur. Öte yandan, bir özelliğin dolaylı olarak seçilime uğradığını söylemek, bu özellik için seçilim olmadığı ama başka bir özellik için seçilim olduğu ve dolaylı seçilime uğrayan özelliğin bu doğrudan seçilime uğrayan özelliğin yan ürünü olarak ortaya çıktığı anlamına gelir. Tabii, dolaylı seçilime uğrayan özellikler de daha sonra organizmanın hayatta kalma ve üremesine pozitif katkıda bulunabilirler ama dolaylı seçilime uğrayan özellikler başlangıçta böyle bir katkıda bulundukları için ortaya çıkmamışlardır. Bu nedenle, Stephen Jay Gould ve Richard Lewontin pek meşhur olmuş "The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme" (1978) adlı makalelerinde şu anki fayda (*current utility*) ile başlangıçtaki faydayı (*past utility*) birbirine karıştırırsak, evrim teorisinde sadece hikâyeler üretmeye başlarız diyerek evrim biyologlarını bu konuda uyarmışlardır.

Sober'ın doğrudan ve dolaylı seçilim ayrımı bizim buradaki düşüncemizi daha iyi anlatmak için kullanışlı bir ayrımdır. Şunu söyleyebiliriz: Dil ve düşünme için doğrudan bir seçilim vardı. Başka bir deyişle, bu özelliklere sahip olmak insanın hayatta kalma ve üremesine pozitif katkıda bulundu; ancak 'olduğu gibi bilme ama olmadığı gibi tasavvur etme', 'amaç koyma ve koyduğu amacı gerçekleştirmeye yönelme', 'tarihselliği devşirme' ve 'amaç verme ve verdiği amacı süsleme' ya da 'inanma' gibi olanaklar dil ve düşünmenin yan ürünü olarak ortaya çıktı ve onlar dolaylı seçilime uğradı. Yine yukarıdaki noktayı hatırlayacak olursak, bu özelliklerin bu şekilde ortaya çıkması onların sonradan faydalı hale gelemeyeceği anlamına gelmez, bu özelliklerin sonradan faydalı hale geldiğini de söylemek pekâlâ mümkündür. Yine tekrarlamakta fayda var: Bütün bu sorular insana dair empirik sorulardır ve çoğunun cevabını bilimler verecektir. Bu nedenle, bilimsel çalışmaları kaynak almadan salt apriori bir yaklaşımla 'İnsan nedir' sorusunun ele alınabileceğini düşünmüyorum. Bu soru ile ilgili olarak bilimler bizi belirli bir yere kadar aydınlatabilecektir ve bu verilerden hareketle, örneğin, 'evrensel bir insan doğasından bahsetmek mümkün müdür?' diye sorduğumuzda, kaçınılmaz olarak kendimizi felsefenin alanında buluruz. Immanuel Kant 'Kavramsız görüler kör, görüsüz kavramlar boştur' demişti. Imre Lakatos, Kant'tan esinlenerek, 'Bilim felsefesiz bilim tarihi kör, bilim tarihsiz bilim felsefesi boştur' demişti. Sanırım buradaki tartışmalardan hareketle, biz de Friedrich Stadler'in (1998)

Routledge Felsefe Ansiklopedisindeki "Viyana Çevresi" maddesinde bilimsel felsefenin kurucularına atfettiği şu mottoyu tekrarlayabiliriz: 'Felsefesiz bilim kör, bilimsiz felsefe boştur.' Ben burada bu mottoyu, bilimlerin bugün empirik bilgi bakımından geldiği noktayı hiçe sayarak felsefe yapmanın sorunlu olduğunu ifade etmek için kullanıyorum ve Uluğ Nutku'nun da bu noktaya gerek yazılarında gerekse konuşmalarında özel bir önem verdiğini not etmek istiyorum.

Tüm ve sadece insana dair özlerden bahsedebilir miyiz? Bu soruyu klasik anlamda ölçütlerle (zorunlu ve yeter koşulları belirleme anlamında) ele alırsak cevap basitçe hayır olacaktır ve bu hayır cevabı da bilimsel teorilerle tutarlı olabilecek tek cevap gibi görünmektedir; çünkü evrim teorisi, türleri, elementleri olduğu gibi bu şekilde tanımlamanın pek olanaklı olmadığını gösteriyor. Öte yandan, bu, Uluğ Nutku'nun da vurguladığı gibi 'İnsan nedir?' sorusunu bir tarafa bırakmamızı gerektirmez. Bu soru halen önemlidir ve Uluğ Nutku'nun da belirttiği gibi, felsefedeki merkezi sorudur. Bu makalede sorunun çözümünün soruyla ilgili bilimsel arka planı da incelemeyi gerektirdiğini ve buradan çıkacak sonuçların kategorik öz belirlemelerinden ziyade sadece derece konusu olan birtakım özellikler belirlemeye izin verdiğini öne sürdüm. Felsefi antropolojinin aradığı özellikler türe özgü özelliklerdir. O nedenle, bunların genetik kökenlerinin olması ve bir şekilde de evrimin ürünü olması gerektiği düşüncesinden hareketle, ne tür mekanizmalarla bizim bu özelliklere sahip olabileceğimiz ve ne tür mekanizmalarla bu özelliklerin evrimleşebileceğine dair çeşitli alternatifleri ele aldım. Bu özellikler pekâlâ biyolojik evrimin ürünü olmayabilir, salt kültürel evrimin ürünü de olabilir; ama bu durumda, felsefi antropolojideki güçlü apriori vurgusu iyice sarsılacaktır diye düşünüyorum. Tabii ki, bizim bu özelliklere nasıl sahip olduğumuz veya bu özelliklerin evrimleşip evrimleşmediği sorularını bilimler incelemek ve aydınlatmak durumundadır. Benim burada yapmaya çalıştıklarımın böylesi bir çalışmanın yerine geçiyor gibi algılanması bir hayli yanlış olacaktır.

Kaynaklar

Buller, David J. 2005. *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge, MA: MIT Press.

Chomsky, Noam. 1957. Syntactic Structures. London: Mouton.

Cosmides, Leda ve Tooby, John. 2003. "Evolutionary Psychology: Theoretical Foundations." İçinde: *Encyclopedia of Cognitive Science*. London: Macmillan, ss. 1-11.

Elgin, Mehmet ve Çetin Veysal (Editörler). 2006. *Uluğ Nutku'ya Armağan*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Gould, Stephen J. ve Lewontin, Richard C. 1979. "The Spandrels of San Marco and The Panglossian Paradigm: A Critique of The Adaptationist Programme." *Proceedings of The Royal Society of London*, Series B, 205(1161): 581-598.

Kimura, Motoo. 1983. *The Neutral Theory of Molecular Evolution*. Cambridge: Cambridge University Press.

Laland, Kevin N.; Odling-Smee, John; Hoppitt, William; ve Tobias Uller. 2013. "More on How and Why: Cause and Effect in Biology Revisited." *Biology & Philosophy* 28(5): 719-745.

Mayr, Ernst. 1959. "Typological versus Population Thinking." İçinde: B. J. Meggers (ed.) *Evolution and Anthropology: A Centenial Appraisal*. Washington: The Anthropological Society of Washington, ss. 409-412.

Mayr, Ernst. 1961. "Cause and Effect in Biology." *Science*, New Series 134(3489): 1501-1506.

Nutku, Uluğ. 2005. *Felsefe ve Güncellik*. İstanbul: Bulut Yayınları.

Nutku, Uluğ. 2011. *Gezgin Felsefe*. Adana: Baştuğlar Matbaacılık.

Plaisance, Kathryn S.; Reydon, Thomas A. C.; ve Mehmet Elgin. 2012. "Why the (gene) counting argument fails in the massive modularity debate: The need for understanding gene concepts and genotype-phenotype relationships." *Philosophical Psychology* 25(6): 873-892.

Sober, Elliott. 1980. "Evolution, Population Thinking, and Essentialism." *Philosophy of Science* 47(3): 350-383.

Sober, Elliott. 1984. *The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Stadler, Friedrich.1998. "Vienna Circle." *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Version 1. London and New York: Routledge. Almanca'dan İngilizce'ye C. Piller tarafından çevrilmiştir.

Tooby, John ve Cosmides, Leda. 2005. "Evolutionary Psychology: Conceptual Foundations." İçinde: D. M. Buss (ed.), *Handbook of Evolutionary Psychology*. New York: Wiley, ss. 5-67.

Francis bacon'ı yorumlamak

Betül Çotuksöken

İnsanın kendisiyle ve kendisi olmayanla ilişkisi, bilinçli olduğu her anda az ya da çok gerilimli bir ilişkidir. İnsan kendisi olarak büyük bir çeşitlilik içinde karşılaştığı ve çoğun farklı bir biçimde, yine çeşitlilik içinde karşıladığı varolanlara yönelik birtakım yargılara varır. İnsanın tekil-somut birey[1] olarak karşılaştığı durumlara ilişkin duyusal-algısal, düşünsel, söylemsel duruşu her zaman tam bir tutarlılık içinde kendini göstermez. İnsanın zihinsel ya da anlıksal, entellektüel, ussal, başka bir deyişle anlama gücüne dayalı duruşu, hiçbir zaman tam bir saflık, duruluk, yalınlık içinde ortaya çıkmaz. İnsanın görünürde tekil-somut bir birey olarak duyusal-algısal, düşünsel ve eylemsel duruşunu, yine içinde bulunduğu "şimdi ve burada" olan her türlü eşzamanlı, artzamanlı öge belirler. Bu belirleyiciler, birey olarak varolan insanın duyusal-algısal-düşünsel[2] duruşunu etkisi altına alır; olup bitenlerle, varolanlarla tekil bilinçli varlığın arasına, başka deyişle, özne ile nesne arasına ince ya da sık dokulu perdeler indirir. Bu noktada toplumsal, tarihsel ve kültürel olan ögeler varolanı ne ise o olarak görmeyi, algılamayı, düşünmeyi, dile getirmeyi az ya da çok ama her zaman engeller. Bu durumda farklı bir duyumlama-algılama-düşünme edimini gerçekleştirmek olabildiğince engellenir. Hatta özne çoğun bu durumun farkına bile varmaz. Francis Bacon'ın deyişiyle, ayna gibi olması gereken zihin

---

1 Tekil-somut-birey olarak özne, şu ya da bu şekilde edindiği tümellerle aslında kuşatılmıştır.

2 Bu zihinsel ya da anlıksal etkinlikler bir arada işlerler. Bu işleyişleri anlamak üzere onlara yöneldiğimizde, onları bilmeyi istediğimizde ancak onları birbirinden ayırma söz konusudur. Bu aslında varolanların varolmalarındaki bir aradalığa karşılık gelir. Bilmek aslında ayırmaktır ve yeniden birleştirmektir. Bilme ediminde varolanlar birbirinden ayrılır. Varlıkbilgisel (ontolojik) boyutta oysa her şey iç içedir; bilgisel (epistemik ya da epistemolojik) boyutta ayırt etme başlar. Bu boyutların her ikisinin de ortak tabanı olarak insan-varlık bilgisel (antropontolojik) boyut ise bu ayırımlamaları en iyi biçimde betimlememizi sağlar; bir bakıma her ikisini de kuşatır.

ya da anlık, çeşitli biçimlerde kendini gösteren idollerle (idola)[3] parlaklığını, duruluğunu, billurluğunu, saflığını yitirmiştir.

Tekil-somut-bireysel olarak varolan özne, anlama yetisindeki çerçevelerle, kavramlarla, toplumsal nitelikli dilin kendindeki yansımaları olarak söylemiyle; yaşadığı zaman diliminde ya da öncesinde oluşturulmuş yazılı kültür ürünleriyle karşılaşmalarının etkisi ve eğer gerçekleştirebiliyorsa, onlara ilişkin tepkileriyle, iletişim ilişkisiyle varoluşunu oluşturur; olup bitenleri, varolanları bu donanım içinde karşılar. Bu karşılamalar, yukarıda da ana çerçevesini belirttiğimiz gibi, kendine ve kendisi dışındaki her şeye, kendisi olmayana ilişkindir.[4] Bu bağlamda, özneleşen insan, genellikle "insan"a, "dünya"ya, "bilgi"ye ilişkin değerlendirmelerde bulunur. İnsanların çok büyük bir bölümü, hatta hepsi burada betimlenen bu zihinsel duruşu yaşarken, oldukça küçük bir bölümü de burada betimlenen bu zihinsel duruşun kendisine yönelir. İnsanın çok farklı duruşlardan oluşan "durumu"nu anlamaya, kavramaya; onlar arasındaki ortak paydaları görmeye ve göstermeye çalışır.[5] Nicelik olarak bu türden çözümlemeler yapan öznelerin sayısının artmasıyla, "zamanın tini"[6] değişime uğrar; yeni bir entellektüel duruş çağın, zamanın tinini oluşturur.

Bu genel belirlemelerden sonra Johan Huizinga'nın deyişiyle "Ortaçağın günbatımında ya da sonbaharında (*The Autumn of the Middle Ages*)" ne oldu da, doğa, beden, zihin, bu dünya ve özellikle insan önem kazanmaya başladı ve sonunda yeni yol, yeni yöntem belirgin kılınır oldu? Birinden ötekine, eskiden yeniye geçiş ve bu geçişin her anında insanın durumuna ilişkin çözümlemeler önemli bir ölçüt oluşturabilir. İnsanın, mutlak olduğuna inanılan karşısındaki duruşu, yazılı kültür ürünleri karşısındaki tutumu, kendisine ilişkin duruşu, zihinsel yetenekleri ve zihin içerikleri karşısındaki duruşu, yeninin, yeniliklerin habercisi oluverir. Yeni bir dönemi, sürekli olarak "yeni" (*nova*, *novus*, *novum*)

---

3 *Idola tribu* (soy idolleri), *idola specus* (mağara idolleri), *idola fori* (çarşı-pazar/pazaryeri idolleri), *idola* theatri (tiyatro idolleri) özne ile nesne arasına inen perdeleri imler; Francis Bacon'ın deyişiyle ayna gibi olması gereken zihni, anlığı puslandırır; olup biteni çarpıtır. Tüm idolleri düşünsel ve dilsel boyuta indirgemek olanaklı görünmektedir. Idoller antropontolojik bağlamlıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Francis Bacon, *Novum organum, Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler* (Ancak bu başlığı ve Türkçe felsefe alanyazınında yaygın olarak kullanılan çeviride yer alan kimi cümleleri yeniden gözden geçirmek gerekiyor. Çünkü kitabın altbaşlığının çevirisi şöyle olmalı: "Doğanın Yorumlanması ve İnsanın Egemenliği Üzerine Özdeyişler". Şimdiki metnimizde işte bu egemenliğin nasıl kurulması gerektiğinin ve bu yolla da Bacon'ın nasıl yanlış anlaşıldığının hesabı verilmeye çalışılmaktadır. B. Ç.) Çeviren: Sema Önal Akkaş, Ankara: Doruk Yayınları, 1999. Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011; Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2013. Ayrıca Francis Bacon için bkz. http://oll.libertyfund.org/titles/1432; http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml (Erişim tarihi: 03.05.2015).

4 Hatta özne kendisiyle olan ilişkisini bile bu donanımı içinde kurar.

5 Burada yapılan saptama, hemen her filozofta, ancak transendental, bir bakıma antropontolojik olana ağırlık veren Kant'ın felsefi yöneliminde ve günümüzde de Ottfried Höffe'nin belirlemelerinde en iyi örneklerine kavuşur diyebiliriz.

6 "*Zeitsgeist*" bu durumu en iyi yansıtan terimdir. "Modern"-"modern olmayan" belirlemesi her çağın tinsel durumunu ve duruşunu oldukça iyi bir biçimde imler; hepsini bir bakıma içerir.

ve "yenilik" (*novitas*)[7] belirlemesiyle öne çıkaran Francis Bacon da işte yeni bir dönemin, yeni bir çağın temsilcisidir.

Bacon'ın özne olarak insana yönelik belirlemeleri, insanı anlama çabaları, daha sonrasında Kant'ta[8] da görüleceği gibi, ödev yükleme çabalarının artalanını oluşturur ve bu bağlamdaki söylemsel belirlemeler düşünen varlığı, özneyi haber kipinden, emir ya da gereklilik kipine taşır. Tam da bu noktada Bacon kimi yanlış anlamaların ve yanlış değerlendirmelerin adeta "kurbanı" olur. Bu duruma yol açan da Nermi Uygur'un saptamasıyla felsefe anlayışındaki "çarpık"lık,[9] eşsüremli, artsüremli felsefe metinlerini yanlış okuma ve yazmadır. Özellikle "izm"lerin kıskacında kalan, "izmsel/izmci" bir bakışla her düşünüş biçimini, felsefe tarihinin her öznesini bir "izm çekmecesi"ne yerleştirmeye çalışanlar, Bacon örneğinde olduğu gibi, filozofu belli bir etiketle anlamayı ve anlatmayı bir yol olarak seçerler. Hemen yargılara varılıver: "Bacon pozitivizmin habercisidir. Günümüzde dünyanın, doğanın bu denli kirlenmesinin asıl 'faili'dir." Neredeyse herkes koro halinde suçlamalarını sürdürür!

Oysa durum tam da böyle midir? Bacon ne demiştir ve nasıl anlaşılmıştır? Bacon ilkin insan hakkındaki görüşünü ve insanın dünya durumlarına ilişkin duruşunu, bu nedenle de antropontolojik değerlendirmesini *Novum organum*'da açık-seçik bir biçimde ortaya koyar. Felsefe tarihinde iz bırakan filozofların ana düşünme doğrultularının ardında insana ilişkin görüşlerinin olduğunu ve hatta kimi filozofların, antropontolojik bir tutumun temsilcisi olarak, tüm düşüncelerini insana ilişkin görüşlerine yasladıklarını çok iyi biliyoruz. Bacon da çığır açan bir filozof olarak ilkin insanı betimler. *Novum organum*'un alt başlığı şöyledir: "Doğanın Yorumlanması ve insanın hükümranlığı (egemenliği, hükmetmesi) üzerine özdeyişler" (*Aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*)[10]

Bacon'ın Novum organum'ın birinci kitabında yer alan birinci özdeyişi çok daha dikkat çekicidir ve çoğunlukla yanlış anlaşılan da budur: "Doğanın hizmetkârı[11] ve yorumlayıcısı olan insan, ister şeylerle ya da ister zihniyle ilgili olsun, doğanın düzeni hakkındaki gözlemleri ölçüsünde eyler ve anlar: bunun dışında ne bir şey bilir, ne de bir şey bilebilme gücündedir."[12] Birinci özdeyişteki "*minister*" sözcüğü, Bacon'ı doğru anlamanın

---

7 Jean-Claude Margolin, "L'Idée de nouvauté et ses points d'application dans le *Novum organum* de Bacon", *Francis Bacon. Science et Méthode.* Actes du Colloque de Nantes édités par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1985, pp. 11-36.

8 Bacon'la Kant arasındaki düşünsel ortaklıklar ayrıca ele alınması gereken bir izlektir.

9 "Felsefe tarihçisinde felsefe tarihini yazmayı sağlayan organ, *felsefe anlayışıdır*. Felsefe için anlayışı olmayan geçmişteki felsefeyi göremez; görse bile çarpık görür; bu ise olaylara hakkını vermemek olur; tarihçi için de bundan daha acı bir başarısızlık olmasa gerek." Nermi Uygur, Felsefe – Dünü ve Yarını", *Felsefenin Çağrısı*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 156.

10 Bkz. http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml (Erişim tarihi: 03.05.2015). Ayrıca bkz: Betül Çotuksöken, *Ortaçağ Yazıları*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2011; Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi, 2013, s. 67).

11 Doğayı, ona itaat ederek, ona hizmet ederek yönetme, hükmetme savı burada ortaya konulmaktadır. Uluğ Nutku'nun da dikkati çektiği nokta tam da burasıdır.

12 Daha serbest bir çeviriyle: "Doğayı yorumlayan ve yöneten insan, bilgilerini ve eylemini (ister düşünmeyle, ister gözlemle olsun) nesnelerin doğal düzenini ortaya koyduğu ölçüde genişletir: bunun dışında bir şey bilmez ve bilemez de." (Betül Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İstanbul:

anahtarını verir. İnsan ona göre doğanın hizmetkârı olduğu ölçüde doğayı doğru bir biçimde yorumlayabilir. İnsan doğayı, ona ancak itaat etmekle, ona hizmet etmekle, ona bakım ve özen göstermekle doğru bir biçimde anlayabilir.

Uluğ Nutku, *Felsefe ve Güncellik*'te[13] "Doğa-İnsan Bağının Yeniden Yaratılması İçin Üç İlke"[14] başlıklı yazısında Bacon'ın yanlış anlaşılmasına ilişkin şöyle bir değerlendirme yapar: "Bacon'un 'bilgi kudrettir' diye yanlış özetlenen ve bugün de post modernistlerin[15] geçmişi eleştirilerinde dile doladıkları sava başka bir yazıda değinmiştim (*İnsan Felsefesi Çalışmaları*, "Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Toplu Bakış". Bacon'ın cümlesi "ama kudret doğaya boyun eğmekle kazanılır" diye devam ediyor. Descartes'in *cogito*'su da aynı haksızlığa uğratıldı."[16] Gerçekten de felsefe tarihinde ne kadar çok yanlış anlama olduğunu da biliyoruz.[17]

Uluğ Nutku söz konusu yazıda şöyle bir saptamada bulunuyor: "Gerçi bugün Batılı insan, bilmenin sorumluluğunun sınırlarını zorlamakta, doğayı dönüştürmenin olumlu anlamını doğayı tahrip ederek elden kaçırmakta, dört yüz yıldır şiar edindiği, Bacon'ın 'bilgi kudrettir' sözünün devamındaki 'kudret doğaya bağlı kalmakla kazanılır' kısmını unutarak bilgiyi teknolojik tehdide çevirmektedir; ama sorunlar ancak, gene onun ulaştığı bilgi düzeyinde çözülebilir."[18] Bacon'ın dile getirdiği konusunda herkesin aynı düşüncede olduğu "Bilgi güçtür" ("*ipsa scientia potestas est*", *"knowledge is itself power"*) deyişi Bacon'ın *Meditationes sacrae* başlıklı yazısında geçiyor.[19] Bu durumda insanın doğayı gözeterek, gözlemlenebilir olanı dikkate alarak, ona itaat ederek, ona boyun eğerek oluşturacağı, elbette özne insana güç katacaktır, onu güçlü kılacaktır.

Bacon'ın yazılarını bağlamından koparark yüzeysel bir biçimde anlayan ve aktaran yazılar ne yazık ki yanlış bir Bacon imgesi oluşturmaktadırlar. Bacon'ın doğayı

Notos Kitap Yayınevi, 2013, s. 67). (*HOMO, naturae minister et interpres, tantum facit et intelligit quantum de naturae ordine re vel mente observaverit: nec amplius scit, aut potest.*) http://www.thelatinlibrary.com/bacon/bacon.liber1.shtml (Erişim tarihi: 03.05.2015). (MAN, as the minister and interpreter of nature, does and understands as much as his observations on the order of nature, either with regard to things or the mind, permit him, and neither knows nor is capable of more.) http://oll.libertyfund.org/titles/1432 (Erişim tarihi: 03.05.2015).

13 Uluğ Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005.

14 Uluğ Nutku, "Doğa-İnsan Bağının Yeniden Yaratılması İçin Üç İlke", *Felsefe ve Güncellik*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, ss. 57-65.

15 Metindeki sözcüklerin yazılış biçiminde düzeltmeye gidilmemiş, olduğu gibi alıntılanmıştır.

16 Uluğ Nutku, "Doğa-İnsan Bağının Yeniden Yaratılması İçin Üç İlke", *Felsefe ve Güncellik*, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, s. 62. Yazarın dediği gibi, Descartes da elbette ayrı bir yazının konusu olabilir.

17 Bu bağlamda Türkiye Felsefe Kurumu tam bir sorumlulukla bir İstanbul Semineri düzenlemişti; bu nedenle burada "Felsefe Tarihinde Yapılan Yaygın Yanlışlar" başlıklı semineri anımsatmak isterim. (*İstanbul Seminerleri XXII:* "Felsefe Tarihinde Yapılan Yaygın Yanlışlar", Türkiye Felsefe Kurumu-Yeditepe Üniversitesi, 2-3 Aralık 2010).

18 Uluğ Nutku, "Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Toplu Bakış". *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, İstanbul: Bulut Yayınları, 1998, s. 159.

19 *Exemplum tractatus. De Fontibus Juris, and other Latin Pieces of Lord Bacon.* Translated by James Glassford, Esq, Edinburgh: Printed for Waugh and Innes, London, 1823. P. 191, https://archive.org/details/exemplumtractatu00baco (Erişim tarihi: 03.05.2015).

anlamaya yönelik çağrısını doğru anlamak gerekiyor. Yapıtlarının bütünlüğü dikkate alınırsa, ona göre doğaya karşı duran bir kültür geliştirmek, baştan kaybetmek demektir. Doğanın sesine kulak vererek, ona itaat ederek doğayı yönetmeye çabalamak gerekir.

Bu yazıda Bacon'ın "minister" sözcüğüne verdiği anlam ile "bilgi güçtür" önermesi aracılığıyla iletmek istediği anlam, yapıtının bütünü göz önünde bulundurularak ve bu bağlamda Uluğ Nutku'nun metinler karşısındaki titiz tutumu, metin olarak varolanı karşılama örneği, ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Nutku'nun insan anlayışına genel bakış

Derya Bayrı Mengilli

Nutku'nun insan felsefesi üzerine çalışmaları felsefe kürsüsüne adım attığı tarihten itibaren başlamakta; Batı-Doğudan çeşitli bilgeliklerden yararlanarak ve Anadolu'nun çeşitli yörelerinde tarihe geçmiş insan sorunlarını ayrıştırarak gelişmektedir. '*İnsan Felsefesi Çalışmaları*' adlı kitabı bu zenginliğin ürünlerinden biridir. O, insan felsefesinin başlıca uğraşı olarak 'özbelirleme'yi görür ve buradan hareketle, felsefi antropolojisini, genel bir insan kavramı üzerine değil, genelliği canlandıran, farklı toplum ve dillerdeki insan sorunları üzerine kurar.

İnsanın sorunları, olanakları ve olanaksızlıkları insan felsefeleri tarafından günümüze kadar tartışılarak gelmiştir. Bu tartışmaların birçoğu, insanın yapısı ve kozmostaki yeri üzerinedir. Ancak Nutku, bu tartışmaları değerlendirmeye geçmeden önce insan felsefesinin görevinin, problem alanının ve temelinde yatan disiplinin ne olduğunu sorgular. Ardından felsefi antropolojisinde, insana dair belirlediği öğeleri kendi deyişiyle –aşmaca, özbelirleme, tarihsel sınırlanmışlık, bilincin üç şimdisi, inancın 'sanki var' bilgisi, ölüm bilincinin gölge oyunu gibi- dile getirerek farklı konu bağlamlarında sunar. İnsan yapısına ilişkin öne çıkan bu öğeler, her ne kadar çeşitli konulara serpiştirilse de hepsinde temel vurgunun aynı olduğunu söyleyebiliriz.

Nutku'nun felsefi antropolojisi, "insan denilince ne anlaşılmalı?" sorusuna açıklıkla başlar. '*Daha Güncel Felsefe*'de "İnsan Üzerine Söze Nereden Başlamalı?" başlıklı yazısında sorunu çözümlemeye girişen Nutku, insanı anlamada öncelikle ne tür düşüncelerden

sıyrılmamız gerektiği üzerinde durur. Bu yönde birinci savı, salt evrensel bir bakış açısıyla insana yaklaşmanın olanaksızlığı üzerinedir; çünkü insan diyerek söze başlayan kişinin kendi kültüründen, ön yargılarından ve değer yargılarından tamamen kurtulması söz konusu değildir. O halde zaman, mekân ve koşullar önemsenmeden varılacak ve tüm insanları kapsayacak bir insan tanımından bahsetmek oldukça güçtür. Bunun tam tersi de problemlidir; bu durumda da kültürleri farklı insanlardan, yola çıkıldığından özsel birliğe nasıl ulaşılacağı sıkıntısı doğmaktadır. Dolayısıyla ikinci sav, kültür farklılığı içindeki insanların tek tek ele alınmalarının özsel birliği yok etmesi nedeniyle, bu yoldan varılacak bir insan anlayışının hatalı olacağı savıdır. Benzer şekilde, bilimlerin insana ilişkin açıklamalarını yan yana getirerek insan kavramı oluşturmak da pozitivistçe bir yaklaşım olup özebakışı engellemektedir. Bu nedenle Nutku için üçüncü sav, bilimlerin insan anlayışlarının insanı anlama ve açıklamada sadece malzeme sağladığı şeklindedir. İnsanı anlamada üç sav, bir kenara bırakıldığında ortaya çıkan temel soru, Nutku'nun dile getirdiği "*genel insan kavramını parçalamadan onu farklılıklarla içeriklendirmenin sağlam yöntemi nedir?*" şeklindedir. (Nutku, 2006: 124).

Nutku temel sorusuna cevabını, Darwin'in kuramsalı bağlamında 'insan, biyolojik olarak canlılar arasında sadece bir canlıdır.' savından hareketle arar. Ona göre, "*insan evrimden koparılıp özel yaratılmışlığa geri atılamaz*" (Nutku, 2006: 126). Bu bakımdan, bilimsel düşüncenin verilerine dayanarak insanın dik durması ve yürümesinden ellerini serbest bırakmasına, tutuş biçimlerini geliştirerek becerisini artırışına ve nihayet kültür varlığına dönüşmesine kadar geçen süreci antropolojik olarak inceler. Buradan da anlaşılacağı üzere, Nutku, insanı doğa ve kültür varlığı olarak görür ve bu kültür varlığının zorunlu koşulları olarak bedensel örgenlemede ortaya çıkan etkileşimleri gösterir.

> Dik yürüyüş ile gözlerin görüş mesafesinin açılıp uzaması arasındaki etkileşim; ufkun gözle denetiminde odak noktalarının oluşması ile gözlerin daha da içeri çekilerek ileriye doğru bakışın keskinleştirilmesi arasındaki etkileşim; ileriye bakışın geniş bir yay çizerek çeşitli türden nesneleri aynı anda algılaması ile nesnelerin yanyanalığını ve ardardalığını birbirine karıştırmayan zihinsel işlemlerin ayrışması arasındaki etkileşim; mekan düzeni ile zaman düzeni arasındaki denklik etkileşimi ve hepsini taçlandıran: elin kavrayışı ile beyin işlevlerinin, dolayısıyla da düşünsel kavrayışın gelişmesi arasındaki etkileşim. (Nutku, 2005: 50).

Nutku'ya göre kültür varlığı olarak insan, bir yanıyla doğa varlığı olduğundan doğayla karşılıklı bir ilişki içerisindedir. Onun bundan sonraki adımını ise insan üzerine ortaya atılan görüşleri birebir incelemek oluşturur. Bunlar arasında insanı sadece tarihselliğe indirgeyenler (tarihsiciler), onu 'anlamak' için yorumlayanlar (hermeneutikçiler) ve onu sürekli seçim durumu içinde görenler (varoluşçular) dikkatimizi çeker.

Nutku'nun insan görüşünün diğer yaklaşımlardan hangi noktalarda ayrıldığı ve birleştiğini görmek, bir anlamda karşı çıkışlarını ve beslendiği felsefi arka kuramsalı ortaya

çıkarmaktadır. İnsana yaklaşım tarzları arasından ilkin tarihsicilerden (historisist) başlamak, ortaya çıkış zamanı itibariyle uygun görünüyor; 19. yüzyılda evrensel, değişmez bir insan doğası anlayışına tepkiler başlamıştı. Tepkiler doğrultusunda historisizm ya da historizm diye adlandırılan bu anlayış çıkış noktasını, bir insan doğası var mıdır, yok mudur sorunsalından almıştır. Tarihsicilere göre, insanın değişmez bir doğası yoktur, evrensel ve her zaman özdeş olan bir insandan söz edemeyiz; insan çağlara toplumlara ve kültürlere göre değişir. Bunlar arasında en önemli isim olarak Hegel öne çıkmaktadır. Hegel, 'her filozof kendi çağının çocuğudur' diyerek insanın göreceli bir kavram olduğuna dikkat çeker; çünkü o, tini tarihe dayandırır. Tin sürekli bir gelişim içinde olup her dönemde, her kültürde farklı farklı şekillerde ortaya çıkar. İkinci isim olarak K. Marx da insan doğası kavramını eleştirerek 'toplumsal ilişkiler' bütününün şekillendirdiği 'insan'dan bahsetmektedir. Marx, insan olmanın biyolojik yanını inkar etmemekle birlikte insan olmanın her zaman belli bir sosyal ve tarihi oluşum içinde belirlendiğini söylemektedir. Tarihsel indirgemecilerin bu yaklaşımlarına Nutku, kesinlikle karşı çıkar. Ona göre, insan doğası gereği özsel fenomenler taşır ve bu fenomenler tarihsel, kültürel koşullar tarafından değiştirilemezler, bunlar özsel olup değişmeden aynı kalırlar. Ona göre, eğer Hegel, 'her filozof kendi çağının çocuğudur' düşüncesinde haklı olsaydı bugün hala Hegel üzerine düşünemezdik.

Nutku'nun insan görüşü çerçevesinde ele alınacak ikinci yaklaşım, hermeneutikçilerdir. 19. yüzyılda deneysel bilimlerin büyük bir gelişme göstermesi ve kesin bilgiler vermesi, tarihsiciler arasında insanla ilgili fenomenlerin bilimsel bir yolla açıklanabilirliğine dair bir fikri doğurmuştur. Bu nedenle, 19. yüzyılda insanı tarihsel koşullara göre açıklamaya çalışma eğiliminin yanında iki yaklaşım daha kendini gösterir. Bunlardan biri pozitivist yaklaşım, diğeri ise yorumlayıcı (hermeneutiksel) yaklaşımdır.

Yorumlayıcı yaklaşımın temel tavrı deneyciliğe karşıt olarak belirmektedir. Yaklaşımın savunucularına göre, insan denilen varlık doğa bilimlerinin bir objesi olamaz; insan eylemli, amaçlı ve niyetli tekil bir varlıktır, bireydir; dolayısıyla insanı anlamak, öncelikle onu ortaya çıkaran bu öğeleri kavramayı gerektirir. İnsanı anlamak için onu yorumlayan hermeneutikçiler, tekil olana ilişkin bir anlam ararlar. Bunlar arasında öne çıkan isim, insan bilimlerinin kurucusu olarak görülen Dilthey'dir. Dilthey, tin bilimlerini temellendirmeye çalışarak tinin metafiziğinin insanı, geçmişte üretilen insan başarılarıyla anlamaya[1] çalıştığını ifade eder. Bunun yanı sıra, insanı ve onun yapıp-etmelerini anlamanın bir başka yolu olarak geçmişteki dilsel ürünleri ya da yazılı yapıtların dilini yorumlamayı, yani hermeneutik[2] yapmayı önerir (Dilthey, 1999, 38-39). Ona göre tinsel bilimler, insanın kendisi hakkında bir anlama ulaşması amacına hizmet ettiği için büyük önem taşırlar. Dilthey için de tek ve değişmez bir insan doğası yoktur; insan tarih içinde sürekli değişir, yeni 'yaşamalar' kurar, bu nedenle de ancak kendi döneminde anlaşılabilir ve kendisini ancak tarihte tanıyabilir. Hermeneutiğin insan anlayışına Nutku'nun karşı çıkışları, yorum bilgisi üzerinden yükselir. Nutku'ya göre, felsefe yorum yapmaz, açıklama yapar. Açıklama ise objektifliği gerektirir[3]; oysa yorumlayıcı tavırda öznellik hakimdir. Ayrıca hangi mekan ve zaman içerisinde olunursa olunsun, insanı anlamada devreye giren özsel nitelikler, öznel bir tutumla anlaşılamaz. Aksi durumda genel insan kavramı parçalanmış olur.

Nutku'nun insan felsefesi bağlamında üzerinde duracağımız son yaklaşım tarzı varoluşçuluktur. Tarihsicilerin savunduğu 'insan bir tasarı ve oluştur', 'olmuş bitmiş bir insan yoktur' şeklindeki ifadeler, varoluşçuluğa uzanmaktadır. İnsanın 'olmakta olan' bir şey olduğu varoluşçuların temel tezidir. En önemli temsilcilerinden biri olan Sartre, *'varoluş özden* önce gelir' diyerek insanın tarihsel sürecin bir ürünü olduğuna dikkat çeker. Nutku'nun öz anlayışı ile varoluşçularınkini karşılaştırdığımızda, iki görüş arasında apaçık fikir ayrılıkları göze çarpmaktadır. Varoluşçuluk, insan özünün tarihsel süreç içinde oluşabileceğini ve bütünüyle tamamlanamayacağını belirttiği yerde Nutku, insanın doğası gereği özsel fenomenlere sahip olduğunu ve bu fenomenlerin zaman, mekan ve toplumsal koşullardan bağımsız olarak varlığını koruduğunu dile getirir.

Nutku, tüm bu yaklaşımlardan yola çıkarak ne tarihsicilerin, ne pozitivistlerin ne hermeneutikçilerin ne de varoluşçuların insanı doğru konumlandırdığını söyler. O, insanın ne olduğu sorusunun felsefi antropoloji dayanağında en iyi çözümlenebileceğini belirtir. Bu görüşünün temeli, felsefi antropolojinin kurucusu olan Max Scheler'e dayandırılabilir. Scheler, insan kavramının bilimler ve başka alanlar tarafından parçalandığını ileri sürerek felsefi antropolojinin bütünlükçü yaklaşımını öne çıkartır. "*İnsanın problemleri felsefe tarihi boyunca ayrıca ele alınmamış, felsefenin birçok disiplinleri tarafından bölüşülmüştür.*" (Scheler, 1998: 8). Scheler, Husserl'in felsefe için önerdiği yöntemi-fenomenolojiyi- kullanarak insanın özel yerini göstermeye çalışır. O, ilk iş olarak canlılığı mümkün kılan özelliklerden bahseder ve insan ile hayvan arasındaki varlık farkına işaret eder; ancak bu varlık farkını insanın biyolojik ve psikolojik yapısı dışında bir şeyle, 'Geist' ile açıklar. Ona göre Geist, insanı insan yapan unsur olarak hayvanda ya da başka canlı olan herhangi bir varlıkta bulunmayan bir ilkedir (Scheler, 1998: 67-68).

Scheler'in öncelikle bio-pisişik varlık çizelgesi ile insanla hayvan arasındaki varlık farkını göstermesi, ardından her insanda olanak halinde bulunan ve insandan başka hiçbir canlıda görülmeyen Geist ilkesinden söz etmesi, Nutku'nun felsefi antropolojisinde önemli yer tutar; çünkü Geist metafiziği, insanla hayvan arasındaki öz farkını açıkça sergilemektedir. Ancak Nutku, Scheler'in insanı beden-ruh birliği olarak görmesine rağmen, bunun yanında tin varlığı olarak ikiye bölmesini gereksiz bulur. "*Tinselliğin özelliklerini ve insanın evrendeki yerini göstermek için onu ikiye bölmek gerekmez.*" (Nutku, 2006: 126). Nutku, öz kavramından kopmadan ve insanı parçalamadan insanı açıklama işine girişir. Böylece onun yukarıda sorduğu temel soru tekrar gündeme gelir: "*genel insan kavramını parçalamadan onu farklılıklarla içeriklendirmenin sağlam yöntemi nedir?*" (Nutku, 2006: 124).

Nutku'nun sorusunun cevabı, özebakış yönteminde açıklık kazanmaktadır. O, genelliği canlandıran düşünce etkeni olarak farklılıkları gösterir. Farklı bölgelerde, farklı dillerde yaşayan insanların sorunlarından geçme ve benzerlikleri yakalama, bir taraftan genelliği korurken öte taraftan öz belirlemeyi mümkün kılmaktadır; çünkü farklı yer, zaman ve koşullardaki olgular arasındaki benzeyişler genelliklere işaret eder. Böylece çeşitlilikte birlik, özbelirlemenin yolunu açarak insanın özüne ulaştırır (Nutku, 2006: 124-125).

İnsan Felsefesi Çalışmaları'nın önsözünde insanın felsefelerle tükenilemeyeceğini, insan felsefelerinin hep varolacağını söyleyen Nutku, çalışmasının genelinde, felsefi

antropolojisinin görevini, dayandığı ana disiplini ve problem alanını gösterirken; özelde geçmiş-şimdi-gelecek dayanağında insanın özsel fenomenlerini belirtmeye yönelir. Ona göre insan felsefesinin temel görevi, insanın varoluş sorunlarını incelemek ve tarihselliği devşirerek geleceğe taşımaktır; güncel görevi ise, dünya kültürlerinin buluşmaları ve birbirlerini anlamaları için geniş bir zemin sağlamaktır. Buradan anlaşılacağı üzere, Nutku'nun insan felsefesinde öne çıkan konu, farklı yerlerde yaşayan ve farklı gelenekleri sürdüren insanların düşünce tarzlarındaki farklılıklar ve benzerliklerdir.

İnsan felsefesinin dayandığı temel disiplin olarak Nutku, hocası Mengüşoğlu gibi ontolojiyi gösterir. Mengüşoğlu felsefi antropoloji ile ontolojinin birlikteliğini dile getirdiği şu açıklaması, Nutku için kuramsal temeldir. "*Ontolojik temellere dayanan Felsefi Antropoloji, artık insanın biyolojik özelliklerinden, iç hayatından, ruh ve beden arasındaki ilişkiden, süje ve bilinç alanlarından değil, insanın somut varlık bütününden, bu varlık bütününde temelini bulan varlık koşullarından, fenomenlerden hareket edecektir.*" (Mengüşoğlu, 1971: 13). Nutku "*Ontoloji ve Teleoloji*" başlıklı yazısında[4] hocasının ontolojik temellere dayanan antropolojiyle insanın varolma koşullarını işlediğinden bahseder; ancak kendisi farklı bir ontolojik-antropolojik açılımla insanı çözümlemeye girişir. Bu çözümlemeye girmeden önce Nutku'nun felsefi disiplinler arasından neden ontolojiyi seçtiğini görmek önemlidir; bu, onun sonraki tüm çalışmalarının da dayanağını oluşturacaktır. Nutku için önemli sebep, ele alınan düşünce yapılarının ya da eyleme biçimlerinin kişiyi yönlendirdiği nesnenin ya da kavramın altındaki 'varlık belirlenimi' sorunudur. Bu, onun ele aldığı somut yaşantı örnekleri üzerinden özellikle de şiirlerinde işlediği insan zihninin yapısını yansıtan yaşantı durumları üzerinden görülebilir. Örneğin, '*Ur Uruk Urşu*' adlı şiir kitabında yer alan '*Oymacı*' şiirinde işlenen eyleme biçiminin kişiyi yönlendirdiği kavram; tanrı, tanrının yetkinliği/mükemmelliğidir (Nutku, 2006, 32).

Nutku, ontolojiye farklı bir yoldan, üç çeşit nesne ayrımı yaparak girer: oluş içindeki gerçek nesne, oluş dışı/değişmez ideal nesne, düşüncede/zihinde kalan nesne. Gerçek nesne, duyu organlarımızla duyumlanabilir, zaman ve mekânda algılanabilir, düşüncenin işleyiş biçimlerince kavranabilir ve dille anlatılabilir nitelikte olan bilinçten bağımsız bir nesnedir (Nutku, 1998: 58). Ancak varolanlar gerçek nesnelerden ibaret değildir, Nutku'nun deyişiyle varlık kavramı gerçeklikle özdeş değildir, ondan daha fazla bir şeydir. Nutku'nun burada Hartmann'ın varolan; ama henüz bilgi nesnesi kılınmamış olan varlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz. O, algı dayanağı olmayan hiçbir şeyin düşünülemeyeceğini söyleyerek atılacak ilk adımı göstermesi bakımından Locke'u haklı bulur ve algıdan, duyumsamadan yola çıkarak varolduğu düşünülebilen ve içine nüfuz edilebilen ikinci nesne türünün, ideal nesnenin varlığına geçer. İdeal nesne, algılanan nesnel dünya sayesinde düşüncemize gelen gerçeklikleri içerir. *"Değişmez yasallıklar, ilkeler (idealite alanı) algılanan nesnel dünya sayesinde düşünülürler ve yalnız akılla içlerine girilir."* (Nutku, 1998: 58).

Nutku, ideal nesne alanının yalnız matematiksel alanda söz konusu olduğunu düşünür; çünkü matematiksel yapıların tüm evrende geçerliliği mevcuttur. Onun ikinci varlık alanı olarak tanımladığı ideal nesne alanı, Leibniz'in ebedi hakikat düşüncesiyle bir

yönüyle bağdaştırılabilir. Ebedi hakikat düşüncesinin altında bilgi anlayışını açıklayan Leibniz'e göre, dört temel bilgi basamağı vardır (Leibniz, 1999, 115): duyuların verdiği karışık bilgi *(cognito confusa)*, bulanık ve açık bilgi (*cognito clara confusa*), açık-seçik bilgi (*cognito clara et distincta*) ve sonuncusu tam, eksiksiz bilgi *(cognito adaequate)*. Leibniz, tam, eksiksiz bilgi alanıyla, matematiğin bilgisine işaret ederek duyuların dışında da bilgi edinilebileceğini ve geometrinin kavramları, özdeşlik, çelişmezlik gibi kavramların öncesiz-sonrasız ebedi hakikatler[5] olduğunu gösterir. Leibniz'in ebedi hakikat düşüncesi matematiksel kavramlardan ibaret değildir, iç ilke gibi teolojik kavramları da taşımaktadır. Bu noktada Nutku, idea alanını matematikle sınırlayarak Leibniz'in teolojisini dışta bırakır; ama onun olgu hakikati-değişmez hakikat anlayışını yerinde bulur.

Algı dayanağı olmayan dolayısıyla da düşünülemeyen bir şeyin var olmadığı söylenebilir mi? Nutku, Hartmann'ın izinden giderek algı dayanağı olmasa da varolduğunu tasarladığımız ve varolduğuna inandığımız şeylerin söz konusu olduğunu belirterek üçüncü nesne türüne, yani düşüncede kalan nesne türüne atıfta bulunur. Algı dayanağından yoksun olan düşünce nesnesinin alanı, zihnin kurgularıyla yoğrularak tutarlı bir iç mantık zinciriyle örülmektedir. İnsan aklının bu işleyiş biçimi onun çatışkılı/paradoksal yapısının sonucudur. Düşüncede/zihinde kalan nesneler, ne gerçek dünyada ne de ideal dünyada bulunurlar. Düşünsel varlık, insan bilincinin var olmayanı 'sanki var'a, olmayacağı 'olacakmış'a dönüştüren kurgusudur (Nutku, 1998: 51). İnsan zihninin algılama ve düşünmeden sonraki bu üçüncü işlevi -tasarlama, kurmaca, hayal etme- Nutku'yu bilme ile inanma kavramları arasında zorunlu bir çözümlemeye götürür. O, antinomilerin kendilerinden türediği tasarlama/kurmaca düşüncelerinin bilinen-bilinmeyen sınırı ile inanma arasında bir yerde olduğunu ifade eder.

İnsan felsefesinin problemlerinin neler olduğuna gelindiğinde, sıkça karşılaşılan problemler, insanın kozmostaki yerinin ve anlamının ne olduğu, insan ve diğer canlılar arasında ne tür bir farkın bulunduğu, bunun derece farkı mı, öz farkı mı olduğudur. Ancak Nutku'nun insan felsefesinin problemleri olarak belirlediği konular, kökenini Herakleitos ve Platon'a kadar geri götürebileceğimiz, tartışılmasının en yoğun yapıldığı dönemler olarak da 19. yüzyıl ve sonrasında gelen zamanı gösterebileceğimiz özellikteki konulardır. Antropolojik olarak insan kavramına ulaşabilmenin yolunu açan çalışmalarından hareketle bazı problemleri şöyle belirleyebiliriz:

İnsanda özde olan nedir?
İnsan, kültür-dil-tarih varlığı olmasının yanında başka bir varoluş tarzına sahip midir?
Antinomi ve aşmaca insan felsefesinde ne anlama gelir?
İnsanın paradoksal varlığı nasıl açıklanır?
Düşünce gerçek olmayan bazı nesneleri ve bağıntıları neden kutsar?
İnsan inançlarıyla yaşamını nasıl yoğurmuştur?

Görüldüğü üzere Nutku'nun insan felsefesinde öncelikli yeri insanın temel varoluş problemleri almaktadır. Bu problemler öncelikli olarak karşımıza çıkanlardır; ancak başka birçok probleme çeşitli konuların içlerinde değinilmiştir.

Dipnotlar

1 İnsanı tarihselliği içinde açımlama, onun tinsel yaşamını da açığa çıkarır. Bkz,., Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri, s.34.
2 Dilthey'a göre, yorumlama insanın tüm psişik ve zihinsel donanımıyla gerçekleştirdiği yeniden anlama biçimidir. Bkz,., age. S. 38-39.
3 Nutku'nun felsefi açıklayıcı tavrı objektiflikle ilişkilendirmesi, felsefesini pozitivist bilimlere dayandırdığı anlamına gelmemektedir. O, hem felsefeye hem de insana bakışında göreliliği dışta bırakmaktadır. Bu anlamda bilime yakın bir duruş sergiliyor görünse de felsefe ile bilim arasına sınır çizerek felsefenin en genel kavramlara iş gördüğünü ve bilimde olduğu gibi, her şeyin nedensellikle açıklanamayacağını belirtmektedir.
4 İnsan Felsefesi Çalışmaları, s.109.
5 Leibniz'e göre zihnimizde duyularımızın sağladığının dışında bir takım fikirler vardır ve tüm düşüncelerimiz ya da ruhumuzun tüm edimleri onun kendisiyle ilgili şeylerdir. "Ruhumuz her şeyi gücül olarak bilir, doğruları tanımak için yalnızca iyi bakması gerekir, dolayısıyla ruhumuz hiç değilse kendi fikirlerine, bu doğruların bağlı bulundu kendi fikirlerine sahiptir. Ayrıca bu doğrular fikirler arasındaki ilişkiler olarak alınırsa ruh bu doğrulara önceden sahiptir. Bkz., Metafizik Üzerine Konuşma. s.115

Kaynaklar

Dilthey, W. (1999), Hermeneutik ve Tin Bilimleri, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yay. İstanbul
Leibniz, G. W. (1999), Metafizik Üzerine Konuşma (Çev. Afşar Timuçin), İstanbul: Cumhuriyet Yay
Mengüşoğlu, T. (1971), Felsefi Antropoloji, İstanbul: İÜEF Yay.
Nutku, U. (1998), İnsan Felsefesi Çalışmaları, İstanbul: Bulut Yay.
Nutku, U. (2005), Felsefe ve Güncellik, İstanbul: Bulut Yay.
Nutku, U. (2006), Daha Güncel Felsefe, Ankara: Anı Yay.
Nutku, U. (2006), Ur Uruk Urşu, Ankara: Anı Yay.
Scheler, M.(1998), İnsanın Kozmostaki Yeri (Çev: Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yay.

Türkçe felsefenin gezgin filozofu: uluğ nutku

Recep Ercan

GİRİŞ

Uluğ Nutku, Türkçe felsefenin önemli simalarından biridir. Türkiye'de felsefenin gelişmesinde ve kurumsallaşmasında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün ayrı bir önemi vardır. Nutku'nun görüşlerinin şekillenmesinde hem öğrencilik hem de hocalık yaptığı bölümün akademik tarihine kısaca değinmekte yarar vardır.

Türkiye'de çağdaş felsefesinin ülkeye girişi Tanzimat'tan sonra Batı ile kurulan ilişkilerin sonucudur.[1] Bu bağlamda İmparatorluğun ağır sorunları karşısında arayış içerisinde olan Osmanlı aydını, yeni fikirlere ihtiyaç duymaktadır; ancak bu fikirlere politika konusu olarak bakıldığı için başlangıçta felsefeyi öğrenme isteği henüz yoktur. Avrupa'da ortaya çıkan her düşünce akımı ülkemizde yankı bulmuştur; özellikle pozitivist -doğrultuda bilim ve felsefe anlayışları- kurtarıcı olarak görülmüştür. İkinci Meşrutiyet döneminde artan çeviri etkinliklerinin yanı sıra İstanbul Darülfünunda felsefe dersleri okutulmaya başlanmış (1912); kısa süre sonra da felsefe bölümü kurulmuştur. Bölüm kadrosunda Rıza Tevfik, Mustafa Şekip Tunç, Mehmet İzzet, Mehmet Emin Erişirgil, İsmail Hakkı Baltacıoğlu

1 Geniş anlamda çağdaş yahut modern düşünce denilince Rönesans'ta başlayan ve Descartes'tan sonra iyice gelişen Batı düşüncesi anlaşılır. Çağdaş felsefe, bir yandan dinsel düşünce ve dogmaları eleştirirken diğer yandan başlıca konuları olan ahlak, siyaset, bilim teknik ve sanatın teorik çerçevesini / ilkelerini hazırlama çabası içinde olmuştur. Bkz. Kaynardağ, Arslan; *Türkiye'de Cumhuriyet Döneminde Felsefe*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 4.

gibi temel eğitimleri felsefe olmamakla birlikte sonradan felsefeye kaymış hocalar dikkat çeker. 1950'li yıllara kadar sosyoloji ve psikoloji kürsüleriyle birlikte aynı çatı altında faaliyet yürüten bölüm, Türkiye'de felsefenin yaygınlaşması ve kurumsallaşmasına öncülük etmiştir. Başlangıçta sosyoloji kadar popüler olmasa da Cumhuriyet'in bireyini yetiştirmek maksadıyla okullarda felsefe dersi yaygınlaştırılır.

1933 Üniversite Reformu ile birlikte bölüm kadrosu yenilenmiş, eskiler emekliye ayrılmış ya da üniversiteden uzaklaştırılmıştır. Reichenbach, Von Aster gibi yabancı hocaların yanı sıra Hilmi Ziya Ülken, Macit Gökberk, Halil Vehbi Eralp, Takiyettin Mengüşoğlu, Mahzar Şevket İpşiroğlu gibi yurtdışında doktoralarını tamamlamış genç kadro ile bölüm yeniden yapılandırılmıştır. Bu kadro, Türkiye'de felsefenin kökleşmesi ve kurumsallaşması için büyük çaba göstermiştir. Cumhuriyetten sonra yetişen ilk kuşak felsefecilerin neredeyse tamamı felsefe eğitimiyle yetişmiştir. 1950'li yıllardan itibaren bölüm kadrosuna yeni isimler eklenmiştir. Bedia Akarsu, İsmail Tunalı, Hüseyin Batuhan, Teo Gürünberg ve Nermi Uygur ilk aklımıza gelen isimlerdir. 1970'li yıllarda Tüten Anğ ve Uluğ Nutku bölümde hocalığa başlayan isimlerdir.

İstanbul Üniversitesi'nde çalışan hocaların bir kısmı sonraki yıllarda Anadolu'nun farklı üniversitelerine geçerek bölüm kurmuşlardır. Bedia Akarsu, Teo Gürünberg, Uluğ Nutku bu isimlerden ilk akla gelenlerdir. Bu çerçevede Türkçe felsefenin Türkiye'de ilk adresinin İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün olduğu açıkça görülür. Anadolu üniversitelerine giden hocaların bir kısmı ODTÜ ve Hacettepe Üniversitesinde felsefeyi canlandırırken, bir kısmı Atatürk, Çukurova, Mersin, Cumhuriyet başta olmak üzere ülkenin diğer üniversitelerinde felsefe bölümlerini canlandırmışlar ve geliştirmişlerdir. Bu hocaların felsefeye kazandırdıkları sadece kurumsal katkı ile sınırlı kalmamış; konferans, panel ve yayın etkinlikleriyle felsefeyi Anadolu insanıyla buluşturmuşlardır. Nitekim kendisini gezgin bir filozof olarak tanımlayan Nutku, nerede bir felsefi etkinlik var, orada bulunmaya çalışmıştır.[2] Bugünde başta öğrencileri olmak üzere felsefeye gönül veren herkesle diyaloglarını sürdürmektedir.

Günümüzde İnsan Felsefesi çalışmaları Türkiye'de felsefenin önemli bir ilgi alanı haline gelmiştir. Uluğ Nutku, insan felsefesi alanında Türkçe felsefeye önemli metinler kazandırmıştır. Bazı metinler felsefe çevrelerinde ilgi uyandırmakla kalmamış, tartışma yaratmıştır. Onun çalışmalarında görülen temel özellik: İnsan, toplum, sanat, inanma, kültür, politika ve toplumsal yaşamın başka alanlarına dair sorunsalların güncel felsefi boyutlarıyla ele alınıp işlenmesi tarzındadır. Nutku'nun felsefeye yaklaşımında 'inanmanın felsefesi', 'özne-nesne bölünmesi', 'bütünün parçalanması' ve 'doğanın tahribi' önemli yer tutmaktadır.[3] Ancak Nutku'nun çalışmaları bunlarla sınırlı değildir. Bu çalışmanın sınırları içinde kalarak Nutku'nun felsefi ilgileri, yönelimleri ve görüşleri ele alınacaktır. Nutku'nun burada betimlemeye çalışacağımız düşünceleri felsefe, insan, toplum, tarihsellik, kültür, bilimsellik, inanma kavram örgüsünde toplanmıştır.

---

2 Nutku, gezginliğini Sofistlere bir öykünme değil, kendi çapında bir arayış olarak görmektedir. Nutku'ya göre, felsefe diyalogla başlamıştır; diyalogun olduğu yerde ise felsefe kendisine bir tutamak bulmuştur.

3 Kanıt, Deniz; "İnsanoluş Paradoksu", *Uluğ Nutku'ya Armağan*, (Ed. Mehmet Elgin, Çetin Veysal), İnkılap Kitabevi: 2006:72.

ULUĞ NUTKU'NUN ÖZGEÇMİŞİ

Uluğ Nutku, 1935'te Sivas'ın Zara ilçesinde doğdu. 1947-1957 yılları arasında İstanbul'da Robert Koleji'nde okudu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde "serbest lisans" öğrenimi gördü. Lisans öğrencisi iken 1961'de Almanya'ya gitti ve öğrenimine bir yıl ara verdi.[4] Ülkeye dönünce tekrar Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalına kayıt yaptıran Nutku, Felsefe Tarihi; Eski Yunan Dili ve Edebiyatı; Latin Dili ve Edebiyatı sertifikalarını aldı. 1967-69 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında fahri asistan; 1969 yılında kadrolu asistan oldu. 1964 yılında doktora çalışmasına başladı ve 1974 yılında *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi* adlı doktora çalışmasını Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu danışmanlığında tamamladı. 1978 yılında "*Antropolojinin İnsan Kavramı ile Etik'in İnsanlık Kavramı Üzerine Bir Çalışma*" adlı Doçentlik tezini tamamladı. (Jüri: Prof. Dr. İsmail Tunalı, Prof. Dr. Necati Öner, Prof. Dr. Cemal Yıldırım). 1979 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne Doçent olarak atandı. 1990 yılında Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'nde Öğretim Üyesi olarak çalışmaya devam etti. 1994 yılında Profesör oldu. Aynı yıl Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne geçti ve orada Felsefe Bölümünü kurdu. 1999 yılında kendi isteğiyle emekli oldu. Aynı yıl Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümünün yüksek lisans programında bir yarıyıl ders verdi. 2000 yılında Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne geçti; Bölüm kadrosunun oluşturulmasını ve aynı yıl öğrenci alımını sağladı. 2002 yılında yaş sınırından dolayı emekli oldu. 2.5 yıl daha aynı üniversitede misafir öğretim üyesi olarak ders vermeye devam etti. Bir süre ara verdikten sonra 2007-2008 Öğretim Yılında Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Öğretmenliği Bölümü'nde bir ders verdi. 2008-2010 yılları arasında Çukurova ve Cumhuriyet Üniversiteleri Felsefe Bölümlerinde ders vermeyi sürdürdü.

---

4 Nutku'nun Almanya'ya gitme kararının arkasında dil öğrenmek ya da misafir öğrencilik yoktur; 147'ler olayı vardır. 27 Mayıs 1960 Milli Birlik Komitesi içinde Alpaslan Türkeş'inde bulunduğu 14'ler grubu, önce silahlı kuvvetler içinde tasfiye başlatmış, ardından İstanbul Üniversitesi ağırlıkta olmak üzere toplam 147 hocayı kürsülerinden uzaklaştırmışlardır. Bunlar arasında Mengüşoğlu da vardır. Hocalarının uğradığı bu haksızlık karşısında seyirci kalmak istemeyen Nutku ve birkaç arkadaşı, komitenin son üyesi Yüzbaşı İrfan Sönmezer ile konuşmaya giderler. Amaçları hocalarının suçunu öğrenmektir. Uydurulan suçlama çok komiktir. Güya Mengüşoğlu Paris'teki Kürt örgütünün başkanıdır. Bu haberi duyan Mengüşoğlu hoca, ömründe Paris'e bir defa ve Louvre müzesini görmek için gittiğini aktarmıştır. Bu iftira üzerine Nutku ve iki arkadaşı 147'likler hakkında Yüzbaşının konuşmalarını da içeren bir broşür yayımlar. Yüzbaşı İrfan Solmazer çok sonra zengini olur, Nutku da soluğu Almanya'da alır. Bu sırada Mengüşoğlu Almanya'ya gitmiş, Tübingen Üniversitesinde ders vermektedir. Nutku ise aynı üniversitenin kütüphanesinde üç ay öğrenci-işçi olarak çalışır ve 300 bin kitabın tozunu alır. 7-8 ay kadar da yeni kütüphane binasının inşasında kalorifer döşemecisi olarak çalışır. Bu arada felsefe bölümüne gidip ders dinlemeye hiç vakti olmaz. Ancak İstanbul'da dersini dinlediği Prof. Bruno von Freytag Löringhoff'un evine birkaç defa kahvaltıya çağrılmış olması, lisan öğrencisi Nutku için anlamı büyüktür.

Uluğ Nutku'nun çalışma alanı *Felsefi Antropoloji*dir. İngilizce, Almanca, Yunanca ve Latince bilmektedir. Akademik makalelerinin yanı sıra gazetelerde ve süreli yayınlarda birçok yazısı ve söyleşisi yayınlandı. Uluslar arası ve ulusal birçok kongre, sempozyum, seminer ve panele katılmıştır. Öğrenci ve meslektaşları 2005 yılında "Uluğ Nutku'ya Armağan" adlı bir kitap hazırlamışlardır.

Yönettiği Yüksek Lisans Tezleri

- Ali Aktepe: "Hegel'in Tarih Felsefesinde İde-Gerçeklik Özdeşliği Ve Özgürlüğün İlerleyişi", Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005
- Adem Ökten: "Nedensellik, Zorunluluk Ve Rastlantı Kavramlarının Felsefe İle Bilimde Anlam Ve Kullanımları", Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Özlem Duva: "Parmenides'te Düşünce Ve Varlık Özdeşliği Problemi", Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- Zehra Gül Erdoğan Aşkın: "Tarih Felsefesinde Antinomiler", Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Sevim Ak: "Felsefenin Felsefesi: Tarihi Boyunca Felsefe Tanımları", Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Sevim Ak Hisar: "Felsefenin Felsefesi Felsefe Kavramının Tarihsel Dönüşümleri", Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Gülsün Gündoğan: "İlk ve Yeni Çağlarda İçten Doğan İdeler: İdeal İnnatae Üzerine Tartışmalar", Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.
- Zuhal Karahan Kara: "Condorcet'nin İnsan Zihninin Tarihsel İlerlemesi Üzerine Felsefi Görüşlerinin Eleştirel Değerlendirilmesi", Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Çetin Veysal: "İnsan Felsefesi Açısından Kant ve Hegel'de Savaş ve Barış Sorununun Çözümlenmesi", Ç.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.
- Zeynep Deniz Kanıt: "Hume'un Zorunlu Bağıntı İdesini Çözümleme Denemesi", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Yönettiği Doktora Tezleri

- Çetin Veysal: Max Horkheimer'de Nesnelleşme ve Özgürleşme Sorunu, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003. (Prof. Dr. Harun Tepe birinci danışman, Uluğ Nutku ikinci danışman).
- Metin Coşar, "Nietzsche's Concept of Drive and Metaphor as a Guide to His Philosophy", Eylül 1999 (Ahmet İnam birinci, Uluğ Nutku ikinci danışmandır).
- Sara Çelik: "Gilbert Ryle'ın Zihin Kavramı", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993.
- Deniz Kanıt: "Hume ve Kant'da Bilginin Sınırları", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Zeynep Deniz Kanıt: Locke'un Essay'inde Bilme ve Bilinmeyen: Bilinebilirlik Açısından Karşılaşılan Güçlükler, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.

- Ufuk Yaltıraklı: "Hegel'in Fenomenolojisinde Özbilinç", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.

Uluğ Nutku'nun öğrencisi olmuş ve Profesörlüğe yükselmiş bazı isimler şunlardır: Felsefe alanında Taylan Altuğ, Medar Atıcı, Sinan Özbek, Sera Çelik, Ayhan Bıçak, Cengiz Çakmak, Gülnihal Küken, Hakan Poyraz, Çetin Veysal, Mehmet Elgin,

Makaleler

Uluğ Nutku'nun farklı dergilerde yayınlanmış çok sayıda makalesi vardır. Nutku, bu makalelerini okuyucuların kolay ulaşabilmesi için üç kitapta toplamıştır. Aşağıda örnek olması bakımından bazı makaleler verilmiştir.

- "Nietzsche'de Nihilizm Problemi", **Felsefe Arkivi**, Sayı: 16, 1968.
- "Almanya'da Yeni Ontoloji (Nicolai Hartmann)" Çevirisi, **Felsefe Arkivi**, Sayı: 16, 1968.
- "Descartes'in İmmanent Apriorisi / Hume'un Subjektiv Kausalite Anlayışının Getirdiği Anti-apriorizm", **Felsefe Arkivi**, Sayı: 20, 1976.
- "Leibniz'in Monadlar Teorisinin Tarihi Önemi", **Felsefe Arkivi**, Sayı: 22, 1981.
- "Antropolojinin İnsan Kavramı ile Ethik'in İnsan Kavramı Arasında Bulunabilecek Geçitler", **Felsefe Arkivi**, Sayı: 24, 1982.
- "G. E. Moor'un Naturalistçe Yanıltmaca Yanıltmacası", **Felsefe Arkivi**, Sayı: 25, 1984.
- "Demokrasi Metaforunun İçeriksizleşmesi", **Felsefelogos**, 2000.
- "Yeni Yüzyılın Çehresinin İlk Çizgileri", **Felsefelogos**, 2004.
- "Engels'in Kant'a Bir Eleştirisine Değini", **Felsefelogos**, 2005.
- "İnsanın Kültür Varlığı", Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas Felsefe Günleri'nde Konferans, Ekim 2002, **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 26, Sayı: 2, 2002; **Bilim ve Ütopya**, Ocak 2010.
- "Felsefe Bölümlerinde İlahiyatın Felsefeyle Karıştırılması", **Eğitim Bilim Toplum**, Cilt: 6, Sayı: 34, Bahar 2011.
- "Muhafazakarlık Bilim YÖK", **Sosyologca**, Sayı: 5, Haziran 2013.

Yukarıda gösterilen metinler Nutku'nun bugüne kadar yazdığı makalelerin bir kısmıdır. Bunlardan başka Baykuş, Özne, Arotos, Kutadgubilig, Yeni Adana, Bilim ve Ütopya, Eğitim Bilim Toplum ve Öğretmen Dünyası gibi dergi ve gazetelerde yazıları çıkmıştır. Ayrıca çok sayıda yayınlanmamış konferans ve söyleşi metinleri bulunmaktadır.

Kitapları:

- **İnsan Felsefesi Çalışmaları**, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998.
- **Felsefe ve Güncellik**, Bulut yayınları, İstanbul, 2005.
- **Daha Güncel Felsefe**, Anı yayınları, Ankara, 2006 (2. Baskı, 2013).

- **Ur Uruk Urşu**, Anı yayınları, Ankara, 2006.
- **Gezgin Felsefe**, Duyur Matbaası, Adana, 2011.
- **İnanmanın Felsefesi**, Anı yayınları, Ankara, 2012.

Çevirileri

- Hammond, Robert; "Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi", **Felsefe Arkivi**, (Çev. Uluğ Nutku-Gülnihal Küken), Sayı 29, Yıl: 1994, s. 125-191.

Bu çeviri metni daha sonra Gülnihal Küken'in inisiyatifinde Alfa Yayınları tarafından kitap olarak basılmıştır.

- Hammond, Robert; "Farabi Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi" (Çev. Gülnihal Küken-Uluğ Nutku), Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Uluğ Nutku'nun **İnanmanın Felsefesi** kitabı telif, diğer kitapları makale ve konferans metinlerinin derlenmesinden oluşturulmuştur.

FELSEFESİNİN DAYANDIĞI KAVRAMLAR

Nutku'nun dilimize kazandırdığı 'felsefeylemek' kavramı, sözün eyleyişi anlamında düşünsel ve eylemsel birliği kurmak amacıyla söylenmiştir. Felsefeylemek en genel kavramların (madde, canlılık, toplumsallık gibi) bağıntılarını anlama uğraşısıdır. Kant'ın "felsefe öğretilemez; olsa olsa felsefe yapmak öğretilebilir" saptamasının bir açılımıdır. Felsefeylemek aynı zamanda ontolojik bir hesaplaşmaya girmek demektir.

Nutku'nun felsefesini anlamamızı kolaylaştıran bir diğer kavram 'kosmanthropos'dur. Kosmos (evren) ile anthropos (insan) kelimelerini kaynaştırarak oluşturduğu kosmanthropos kavramı, Greklerin insanı doğayla birlikte düşünmelerinin tam anlatımını sunar. Nutku'ya göre, kavrayıcı düşünme felsefenin özsel niteliklerinden birini oluşturur. İnsanı kavramanın öncelikli koşulu, insanı doğa ile birlikte düşünmektir. Doğa, insan için var değildir, doğa ve insan ikisi birlikte vardır.[5] Nutku'ya göre insanın antroposentrik dünya görüşü (insan merkezdedir ve her şey insan içindir inancı) Yeniçağ bilimi sayesinde ölümcül bir darbe almıştır. Artık evrende merkez diye bir yerin olmadığı iyice anlaşılmıştır. İnsanın merkezde en üstün (hatta en şerefli) varlık olduğu boş inancı teşhir edilmiştir. Nutku'ya göre insanlık bu konumsuzluk ve sahipsizlik gerçeğiyle yüzleşmek zorundadır.[6]

Nutku'nun üzerinde durduğu diğer bir kavram da 'tarihsellik ve tarih üstülük'tür. Felsefi düşüncenin tarihselliği, geçmiş kuşaklardan miras alınan kavramların, sorunların,

5 Nutku, Uluğ; *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 12.
6 Nutku, Uluğ, *İnanmanın Felsefesi*, Anı Yayınları, Ankara, 1912, s. 29-30.

anlam ve değerlerin yeniden sorulmasıyla ve işlenmesiyle korunmaktadır. Tarihsellik, geçmişin şimdide bıraktığı etkidir; geçmişin şimdide canlı tutulmasıdır. Tarihsellik, tarih üstülüğü içinde barındırır; iç içe geçmiştir. Tarihsellik çağları aşan, şimdiye varan ve geleceğe uzanabilen tarih üstü nitelikler taşır. Tarih üstülük yer, zaman ve koşulları aşan, genelliğe uzanan bir kavrayışı ifade eder.[7] Tarihsellik niteliği taşıyan her düşünce, özgül koşullarını aşma ve şimdide güncellenebilme özelliğine sahiptir. Böylece felsefe tarihi geçmişte değil, şimdide canlı kalabilme olanağına kavuşur. Tarihsellik bilinci, insanın tarihte değerli olanı çekip çıkarmasını ve yeniden işlemesini sağlamaktadır.[8]

Nutku, insana ilişkin ele aldığı kavramları, kültürel bağlam içinde ele alır. "İki kültür iki ruh" başlıklı yazısında hem Doğu hem de Batı kültüründe 'ruh-beden' karşıtlığını ele almıştır. Nutku'ya göre bu karşıtlık, tek tanrılı dinlerin eseridir. Ruhun bedenden ayrılması ve ölümsüzleştirilmesi çok tanrılı eski kültürlerde yoktur. Mısırlılarda bile ölümsüzlük bedenle bağlantılı olup, bedenin bozulmaması için mumyalama yapılırdı. Nutku'ya göre, bütün felsefeyi idealizm-materyalizm karşıtlığı olarak görmek, çağları birbirine karıştırmaktır, bir anakronizmdir.[9]

Nutku'nun insan felsefesine temel teşkil eden kavramlardan birisi de "özbelirleme" kavramıdır. Tarih, şimdi ve gelecek arasında kurulan köprü, bizi Nutku'nun insan felsefesinde önemli bir yer tutan özbelirleme kavramına götürmektedir. Özbelirleme tarihte yaşanılan, aktarılan dönüşümlerin günümüzde aldığı biçimler arasındaki bağları görebilmemizi sağlar. Nutku, Marx'ın ileri sürdüğü biçimde insanın sosyal ve tarihsel koşulların ürünü olduğuna dair sosyolojik tezine katılmaz.[10] Nutku, özbelirleme kavramını genel varoluş (üretim, konuşma, paylaşma, bilme vbg.) niteliklerinden hareketle temellendirmeye çalışır. Nutku'ya göre, toplumsal / kültürel koşullar ne olursa olsun, iki insan karşılaştığında ilk bakışta birbirinin insan olduğunu anlıyorsa, genel varoluş olgularını da anlıyorlardır. Öyleyse insanın özü vardır.[11] Öz kavramı en genel anlamda konuşabilmek, çalışabilmek, üretebilmek, bilmek, değer ve anlam vermek, amaç edinmek, amacı gerçekleştirmeye yönelmek, geçmişi şimdide devşirme gibi insanın genel varoluş niteliklerini yansıtır.

Nutku'nun insan felsefesinin çekirdeğini özebakış kavramı oluşturur. İnsan yaşamına ilişkin kavramları ve olguları çözümlerken antinomilerden (karşıtlıklar) yararlanır. Nutku'ya göre insan hayatı ve kozmos karşıtlıklardan örülmüştür. En önemli antinomi (karşıt) inanma ve bilme eyleminde görülür. Nutku, özellikle inanma felsefesi kapsamında 'olması gerek', 'umut etme', 'kutsama / kutsallaştırma', 'kabuk-çekirdek', 'özsel koşul' ve 'tarihsel koşul' kavramlarını sıkça kullanmıştır. Örtük de olsa Nutku'nun felsefe anlayışını yansıtan kavram, kabuk-çekirdek karşıtlığıdır. Kabuk ile toplumsal ve tarihsel

7 Nutku, Uluğ, *Felsefe ve Güncellik*, Anı Yayınları, Ankara, 2005, s. 15.

8 Bayrı, Derya; "Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme", *ÇÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Grubu Eğitimi Ana Bilim Dalı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2010, s. 25.

9 Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, s. 12.

10 Marx *1844 Elyazmaları*'nda "tür olarak insan" ile "toplumsal varlık olarak insan" ayrımını yapar. Marx, insanın doğuştan özü olmadığı, özün toplumsal koşullar tarafından belirlendiği görüşünü savunur.

11 Nutku, Uluğ; *Daha Güncel Felsefe*, Anı Yayınları, Ankara, 2006, s. 22.

koşulları, çekirdek ile de felsefi düşünceyi kasteder. Nutku, kabuk-çekirdek benzetmesiyle felsefi bilginin ilerleyici ve karşıt kültür olma niteliğini canlı tutar. Felsefenin eleştirel süzgeci sayesinde tarihsel-toplumsal kaynaklı etkiler elenerek varolan özsel bilgiler devşirilir, ardından işlenerek 'şimdi' ve 'geleceğe' taşınır. Böylece felsefi bilginin temelinde olan özbelirlenimci tavır ve tarihsellik niteliği korunmuş olur. Bu durumu Nutku şu örnekle açıklar: Meyve filizi sürmesi için toprağa kabuk ekilmemeli; çekirdekte olan ekilip şimdi ve geleceğe taşınmalıdır.[12]

Nutku'nun insan felsefesi çalışmalarında kullandığı bir diğer kavram 'olması gerek' kavramıdır. Nutku'yu felsefe tarihiyle hesaplaşmaya iten bu kavram, ereksel çözümlemeye kapı aralamıştır. Nutku'ya göre hayatın devamı için erek belirleme olması gerekendir.

Nutku'nun felsefesinde bilme ve inanma kavramları önemli yer tutar. Bilme etkinliği gerçek nesne ve ideal nesne alanında gerçekleşir. Oysa inanç, düşünce nesnesi alanında ortaya çıkar. Bilme ve inanma kavramlarını özebakışçı bir tavırla inceleyen Nutku, bu kavramlar ile toplumsal gerçeklik arasındaki bağı antropolojik olarak kurmaya çalışır. Bilmesinin yetersiz kaldığı durumları aşmak için inanç nesnesine başvuran insan, bu tavrıyla kendisinin üstünde bir varlığa sığınır ve onu kutsar.[13] İnsan niçin kendisinin üstünde bir kutsala inanmak ister? Nutku'ya göre bunun nedeni, gerçekliği çıplak haliyle kabul etmek istemeyişidir. Nutku'ya göre, bilinemezler ağına takılan düşüncenin kendi sınırlarını tanımayarak bilgide mutlaklaştırmaya, inançta kutsallaştırmaya yönelmesi yapısında vardır ve hep olacaktır.[14]

Nutku'nun inanma felsefesine temel teşkil eden kavram "aşmaca" kavramıdır. Aşmaca (aşkın kurgu, varolmayanı varsayma) kavramı, kendi başına amacı, anlamı ve değeri olmayan doğa süreçleri / olgularını insanın anlam yükleyerek dile getirmesi için kullanılır.[15] Nutku'ya göre, uzak geleceği şimdileştiren ve mutlaklaştıran ideoloji ve ütopya aşmacasına yeryüzü, sanki varmış gibi gerçeklik kazanan dinsel aşmacalara yerüstü / gökyüzü aşmacaları denir. Aşmacasız hiçbir din yoktur, olamazda. Nihayette sonluyu sonsuza, ölümlüyü ölümsüze dönüştüren aşmacalar gerçekliği tersyüz edecek kadar aracılar kullanırlar, aracıları kutsarlar.

Nutku'nun bilme ve inanma kavramlarıyla birlikte düşündüğü diğer bir kavram 'umut etme'dir. İnsanın bildiğine inanması bilimi doğururken, bilmediğine inanması inançların önünü açmıştır. Bilgisinin yetersiz kaldığı durumları aşmak ve gerçeğe başka anlamlar yükleyerek mutlu olmak isteyen insan, bu davranışıyla inancın ve umudun kapısını aralamış olur.[16]

Nutku'nun özellikle inanma felsefesi üzerine araştırmalarında sıkça kullandığı iki kavram daha vardır; "özsel koşul" ve "tarihsel koşul". Özsel koşul temel insani olguları, tarihsel koşul ise değişken toplumsal olguları oluşturur. Özsel koşul apriori olup genelliğe, tarihsel koşul ise aposteriori olup değişkenliğe vurgu yapar[17]

---

12 Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, s. 19.
13 Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, s. 60.
14 A.g.e., s. 40.
15 A.g.e., s. 84
16 A.g.e., s. 51. Ayrıca bakınız Nutku, *İnanmanın Felsefesi*, s. 54-55.
17 Nutku, " İnsanın Kültür Varlığı", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 26,

FELSEFESİNİN KAYNAKLARI VE YÖNTEMİ

Nutku'nun felsefesini besleyen kaynaklara bakıldığında iki damar görülür. İlki Alman felsefe geleneği içinde İ. Kant, N. Hartmann ve Feuerbach'ın felsefeleri; diğeri Türkçe felsefe geleneği içinde T. Mengüşoğlu'nun felsefesi.

Nutku'nun felsefesinin bütünlüğüne baktığımızda en geniş zemini bilme ve inanma olguları oluşturur. Bilme ve inanmaya ilişkin görüşlerini felsefe tarihinin süzgecinden geçirerek felsefi antropolojiyle ilişkilendirir. Bilginin kaynağı konusunda Kant'ın "algısız kavram kör, kavramsız algı boştur" deyişine uygun olarak deneyim ve aklı birleştiren görüşe yakın durur.[18]

Nutku için değer ve anlam vermek, amaç koymak ve amaca yönelmek insani özelliklerdir. Bu noktada Hartmann'ın "ereksel düşünme" kategorisinden yararlanır. İnsanın varlık yapısının paradoksal olduğunu söyleyen Nutku, bu durumu açıklamak için aşmaca kavramına başvurur. Aşmaca, insanın bilincinden söküp atamadığı; ama hep aşmaya çalıştığı durumları aşmak için inanca başvurma biçimidir.[19] Nutku, geçmişteki topluluklar hakkında günümüze ulaşmış ve dünya görüşlerine yerleşmiş çok sayıda açmaca olduğunu belirtir; bu anlamda Feuerbach'ın bilincin yapısına getirdiği çözümlemeyi doğru bulur. Yer, zaman ve tarihsel koşulları aşan bilinç aşmacalarının tümü, sonluyu sonsuza kavuşturma girişimleridir. Kendini sonsuzlaştırma, insanın çatışkıları bir çırpıda çözme isteğinin/umutlarının saf alanıdır. Feuerbach, insanın özünde çatışkı olduğuna ilişkin bulgusunu, dini çözümlemesinden hareketle temellendirir ve insanın inanca başvurma eğilimini bilinç yapısına bağlar.

Nutku'nun felsefesine kaynaklık eden bir diğer damar ise, cumhuriyetin ilk kuşak felsefecilerinden Mengüşoğlu'dur. Mengüşoğlu'nun çalışmalarında insan ve insanla ilgili problemler geniş yer bulur. Mevcut antropoloji anlayışlarını eleştiren Mengüşoğlu, ontolojik antropoloji dediği yeni bir antropoloji anlayışı geliştirir. Nutku da felsefeye temel disiplin olarak ontolojiyi seçer. Mengüşoğlu'nun felsefesine yakın bir çizgide duran Nutku, hocası gibi insanı somut bütünlüğü (duygu, düşünce, yapıp etmeleri) içinde ele alır. Mengüşoğlu'nda 'uyumsuzluk', Kant'da 'antagonizm' olarak görülen karşıtlıklar (yapıcı-yıkıcı, iyi-kötü, barış-savaş); varlığın yapısına ilişkin paradoksal sorunlar (ideleştirme ya da inanma), tarihsellik (geçmiş-şimdi ve gelecek) konusu, Nutku'nun felsefesinde de önemli yer tutar.

İnsanoluş sürecinin evrim düşüncesi dışında anlaşılamayacağını belirten Nutku, bu konuda Mengüşoğlu'ndan ayrılır. Nutku, Darwin'in doğal ayıklanma teorisini bir yaşam gerçeği olarak görür. Darwin, insanın özel yaratılmış olduğu inancını sarsmış, insanın canlılar arasında bir canlı olduğunu göstermiştir. İnsan hem kendisini doğa koşullarına uyarlaya hem de doğayı kendi ihtiyaçlarına göre uyarlayan bir canlı olmakla diğer canlılardan nitelikçe farklılaşmıştır.[20]

Nutku'nun felsefesinde hakim metodoloji, problem temelli kavrayıcı düşüncedir. Nutku'ya göre felsefi yöntemde izlenen adımlar, felsefi düşüncenin özgür anlatımını ve

---

Sayı: 2, yıl: 2002, s. 63. Ayrıca bakınız Nutku, *İnanmanın Felsefesi*, s. 12.

18 Nutku, *İnanmanın felsefesi*, s. 1.

19 A.g.e., s. 27. Ayrıca bakınız Bayrı, "Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme", s. 67.

20 Nutku, "İnsanın Evrimi Üzerine", *Gezgin Felsefe*, Baştuğlar Yayıncılık, Adana, 2009: s. 86.

doğal akışını bozmayacak nitelikte olmalıdır. Nutku'nun yönteminde üç aşamalı bir yol izlenmektedir. İlk aşamada problemin kendisi ya da problem alanı belirlenir. Ardından problemin çözümünü engelleyen güçlükler saptanır. Son olarak da güçlükleri aşmak için çözüm önerileri üretilir.

Nutku'nun felsefesinin bütünlüğüne bakıldığında fenomenolojik yönteme yakın durduğu görülür. Ancak Nutku'nun fenomenolojik yaklaşımı, Husserl'den farklıdır. Husserl'in yönteminde özü gözden kaçıran rastlantısal öğeler ve niteliklerden oluşan olgular dünyası ayraç içine alınır. Oysa Nutku'nun fenomenolojiye bakışı, özebakışcıdır. Ona göre felsefi çözümleme, özebakışcı kavrayışı gerektirir. Nutku, insan felsefesi çalışmalarında insani varoluşun özsel niteliklerini ortaya koymaya çalışmıştır.[21]

Kısaca, fenomenolojik / özebakışçı yöntemini ontoloji ile ilişkilendiren Nutku, özebakışçı yöntem ile temel insani nitelikleri öne çıkarmaya çalışmıştır. Bu şekilde genel insan görüşüne ulaşmayı amaç edinmiştir.

FELSEFİ ANTROPOLOJİSİ

Nutku, Gezgin Felsefe başlıklı kitabının önsözünde felsefi eyleminde öne çıkardığı temel vurguları şu şekilde ortaya koymuştur. "Felsefenin mevcut kültürü besleyen bir karşıt kültür olduğu; toplumların felsefesiz / filozofsuz da yaşayabilecekleri ama hesabını veremedikleri bir dünya ve insan görüşü içinde kalacakları; felsefenin dünya görüşlerinden ve ideolojilerden farklı olduğu; genellikte güncellik, güncellikte genellik diyalektiği; insanın temel varoluş sorunlarının içiçeliği; insanın gerçekliği olduğu gibi bilmeye yönelmesi (bilim) ile olmadığı gibi hayal etmesinin, kurgular yaratmasının (efsane, din, sanat) birlikte çözümlenmesi gereği; bu çözümlemenin ancak özebakışla olabileceği; nesnede bulunmayan özelliklerin 'sanki va ' tasavvuruyla süslenmesi ve kültürlerin bunlar üzerinde kurulması; bilgiyi tarihsel gelişiminden soyutlayıp mutlaklaştı mak ile inancı toplumsal içeriğinden soyutlayıp kutsallaştırmanın aynı insani temel olgunun iki görünümü olduğu; aklın yolunun dümdüz değil, engebeli, inişli çıkışlı olduğu gibi hayatı ören olgular".[22]

Yukarıdaki alıntıda açıkça görüldüğü gibi Nutku, felsefe anlayışını tarihsellik, genellik-güncellik, eleştirellik ve karşıt kültür gibi temel nitelikler üzerine inşa etmiştir. Nutku'nun felsefe için belirlediği bu nitelikler, aynı zamanda insan felsefesinin anahtarını sunmaktadır. Bu bağlamda "*Felsefe ve Güncellik*", "*Daha Güncel Felsefe*", "*İnanmanın Felsefesi*" adlı kitapları, insan felsefesi anlayışının güncel bağıntılarla ve eleştirel tavırla ortaya konduğu çalışmalardır.

Nutku'ya göre felsefe, verili kültürün insan ve dünya görüşüne kendisini hapsetmeyen karşıt bir kültürün temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır.[23] Felsefi problemler karşısında insanın başka bir çözüm yolunun olabileceği ihtimali / arayışı eleştirel tavır ola ak felsefeyi ortaya çıkarmıştı .[24] Felsefenin eleştirel tavrı, onun bir başka niteliği olan karşıt kültürlülüğüne işaret eder. Felsefenin karşıt kültürlüğü alışılagelmiş ve sorgulamadan kabul edilmiş düşünceleri, inançları sarsan, sorgulayan, içlerinde bilgi değeri olan

21 Bayrı, Uluğ, "Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme", s. 40

22 Nutku, *Gezgin Felsefe*, s. i.

23 Nutku, Uluğ; "Tanrı İnancı ve Felsefe", *ASOS Felsefe Günleri*, Assos-Çanakkale, 1-2 Şubat 2013.

24 Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, s. 13.

tutamakları ortaya çıkaran bir uğraştır. Felsefe kültürün bir parçası olmakla birlikte onun asi bir öğesi haline gelir. Bu nedenle felsefe ile kültür iç içe görünse de problematik bir yapı sergiler. Felsefe mevcut kültürü hem yansıtıyor hem de karşı çıkıyor; hem özümsüyor hem eleştiriyor.[25] Nutku bu durumu yıkıcı değil, besleyici bir karşıtlık olarak görmektedir. Nutku'ya göre karşıt kültür, karşıtını yok etmez, tersine geliştirir. Tarihte ilk defa M.Ö. 5. yüzyılda Attika ve çevresinde yaşayan "sophistes" (bilgeler) adındaki bir grup insanın kent kent dolaşarak yaptığı konuşmalar felsefenin karşıt kültürünün doğuşunu hazırlamıştır. Nutku, kendisini so stler gibi değil ama gezgin bir filozof, karşıt kültürün temsilcisi olarak nitelemektedir[26] Nitekim "Gezgin Felsefe" başlığını taşıyan kitabın önsözünde bu duruma açıklık getirmektedir: "Gezginliğim kendi yerimde, kendi kümemde. Kent kent dolaşan Sofistlerin felsefi düşünceye katkılarının düzeyine çıkamayacağımı biliyorum. Aristoteles'in *peripatos* tavrına ulaşmam da olanaksız. Amaç, kavramlar arasında dolaşıp durmak değil, onlarla tek tek tanışmak".[27]

Nutku'ya göre felsefe tarihte farklı nedenlerle kesintilere uğramış olmakla birlikte diyalog ortamını bulduğu yerde yeniden yeşerebilmiştir. Sokrates'ten itibaren süregelen ve felsefenin önemli bir biçimini oluşturan diyalog, insanlığın dünya görüşündeki felsefi düşünce tohumlarını açığa çıkardığı gibi, sorunların dile getirilmesinde de etkisi görülür. Bu bakış açısı Nutku'nun felsefesine temel teşkil eder. Nutku'ya göre felsefe, "genelliğinde güncel, güncelliğinde geneldir" Felsefede genellik-güncellik bağıntısı, anlaşılabilirlik ilkesiyle açıklığa kavuşturulabilir. Başka bir deyişle anlaşılabilirlik niteliği genel sorunu güncel kılar.

Uluğ Nutku, felsefi antropolojisini genel bir insan kavramı üzerine değil, genelliği canlandıran farklı bölge ve dillerdeki insan sorunları üzerine kurar. Nutku, insan felsefesinin başlıca uğraşısı olarak 'özbelirlemeyi' görür. Bu tutumla insan felsefesi, "temel varoluş sorunlarının ahlaki sargılarını açarak öze bakar. "İnsan Üzerine Söze Nereden Başlamalı" başlıklı yazısında Nutku, insanı anlamak için bazı savlardan hareket eder. Onun birinci savı, salt evrensel bakış açısıyla insana yaklaşmanın olanaksızlığı üzerinedir. Çünkü insanı ele alan hiçbir görüş, kendi kültür ve değerler dünyasının dışında değildir. Bu durumda tüm insanları kapsayacak ölçüde yerel-kültürel koşulları dikkate almayan bir insan tanımı problemlidir. Aynı ölçüde terside problemlidir; farklı kültür ve insanlardan yola çıkılarak yapılan bir insan tanımı da özsel birliği bozmaktadır. Benzer şekilde bilimlerin insana ilişkin açıklamalarını yan yana getirmekte, pozitivistçe bir yaklaşım olup özebakışı engellemektedir. Bu nedenle bilimlerin insanı anlama ve açıklamada sadece malzeme sağladığı şeklindedir. Nutku'ya göre temel soru, genel insan kavramını parçalamadan onu farklılıklarıyla birlikte incelemenin yönteminin ne olduğudur.[28] Onun bu soruya cevabı özebakış yöntemidir. Nutku'ya göre insan felsefesinin görevi, insanın varoluş sorunlarını incelemek, tarihselliği devşirerek geleceğe taşımaktır. Güncel görevi ise, dünya kültürlerinin buluşmaları ve birbirlerini anlamaları için geniş bir zemin döşemektir. Farklı yerlerde yaşayan ve farklı gelenekleri sürdüren insanların düşünce tarzlarındaki farklılıklar ve benzerlikler insan felsefesi çalışmaları için önemlidir.

---

25 A.g.e., s. 13.
26 Nutku, *Gezgin Felsefe*, s. 27.
27 A.g.e., s. Önsöz.
28 Nutku, *İnsan Felsefesi*, s. 121.

Nutku'ya göre, insanı anlamaya çalışan yaklaşımların ileri sürdüğü tezler insanı açıklamakta yetersiz kalmışlardır.[29] Çünkü hem bilimler hem de felsefenin farklı disiplinleri insanı parçalayarak ele almıştır. Halbuki insan, felsefi antropolojinin bütünlükçü yaklaşımınca anlaşılabilirdi.

Nutku'ya göre, insan biyolojik olarak canlılar arasında sadece bir canlıdır. Evrimden koparılıp özel yaratılmışlığa geri itilemez. İnsan hem bir doğa hem de bir kültür varlığıdır. Kültür varlığı olarak insan doğayla karşılıklı ilişki içindedir. [30]

İNSAN FELSEFESİ

Uluğ Nutku'nun ilgi odağı insan felsefesidir (felsefi antropoloji). Nutku, İnsanı (akıl, ruh, beden gibi) nitelikleri itibariyle parçalayarak değil, Hartmann gibi ontik bütünlüğü içinde ele alır. Hartmann insanı anorganik, organik, psişik ve tarihsel / tinsel olmak üzere dört varlık tabakasında bütünleştirmiştir. Bu görüşler Nutku'nun felsefi antropoloji çalışmaları içinde temel teşkil etmiştir.

İnsanın değişmeyen özsel niteliklerini tarihsel biçim alışlarla birlikte göstermeye çalışan Nutku, insana başarılar bütünlüğü içinde bakmaya çalışır. Başarının özünde 'isteyen varlık' (iradeyle yönelme) vardır. İradeyle yönelmede ereksel belirlenim başı çeker. İsteme (bilmeyi, adaleti, özgür olmayı isteme gibi) temel bir varoluş olgusudur. Temel varoluş olgularını çözümlemeye ve içerdikleri sorunları çözüme kavuşturma girişimi Nutku için, genel olarak varlığın yapısını kavramaktan geçer. Felsefi araştırmalarının temel çabalarını bu yöne çekmeye uğraşan Nutku, yerelden evrensele ulaşma tavrı içindedir.[31]

Nutku'nun felsefi antropolojisinin ana kaynağı "tarih bilinci-tarihsel devingenlik"tir. Tarih bilinci ile varlığın özü çözümlenir, tarihsel devingenlik ile de bugüne ve geleceğe taşınır. Tarihsel olgulardan varlığın özüne ilişkin sonuçlar çıkarmada genelleştirme ve kavramsallaştırma oldukça önemlidir; tarihi şimdiye ancak kavram getirebilir. Tarihsel bir olaya bakış açısı, kişilere ve koşullarına göre değişebilir; ama bu, söz konusu olaydaki insani değere işaret eden kavramın genelliğini yok etmez. Bu nedenle

---

29 Tarihsicilere göre, insanın değişmez bir doğası yoktur. İnsan dönemlere, kültürlere ve toplumlara göre değişir. Nutku, tarihsel indirgemecilerin bu yaklaşımına karşı çıkar. Ona göre, insan doğası gereği özsel fenomenler taşır ve bu fenomenler tarihsel, kültürel koşullar tarafından değiştirilemezler. İnsanı deneyin konusu yapan doğa bilimleri kadar yorumsamacı yaklaşımlarda Nutku'nun eleştiri konusudur. Yorumsamacılara göre insan doğa bilimlerinin bir objesi olamaz. Çünkü insan eylemli, amaçlı ve niyetli tekil bir varlıktır; bireydir. Dolayısıyla insanı anlamak, öncelikle onu ortaya çıkaran öğeleri kavramayı gerektirir. Bunun için insanın başarıları kadar yapıp-ettiklerini anlamanın bir başka yolu olarak geçmişteki dilsel ürünler ve yazılı yapıtlarının dilini yorumlamak gerekir. Burada Nutku'nun eleştirileri yorum bilgisi üzerinedir. Nutku'ya göre felsefe yorum yapmaz, açıklama yapar. Açıklama ise objektifliği gerektirir; oysa yorumlayıcı tavırda öznellik hakimdir. Tarihsicilerin savunduğu 'insan bir tasarı ve oluştur', 'olmuş bitmiş bir insan yoktur' şeklindeki ifadeler varoluşçuluğa kadar gitmektedir. Varoluşçulara göre, varoluş özden önce gelir. Bu görüş, insanı tarihsel sürecin bir ürünü olarak görülmesini sağlar. Yani insanın özü sonradan oluşur. Nutku bu görüşe katılmaz. Nutku'ya göre insanın doğası gereği özsel fenomenlere sahip olduğunu ve bu fenomenlerin zaman, mekan ve koşullardan bağımsız olarak varlığını koruduğunu belirtir (Bkz. BAYRI; "Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme", s. 40-46.

30 Nutku, *İnsan Felsefesi*, s. 123.

31 Bayrı, Uluğ Nutku'nun Felsefi Antropolojisinde Tarihsellik ve Özbelirleme, s. 41.

kavramların tarihte ortaya çıkış biçimleri farklılık gösterse de taşıdıkları anlam birlikleri hiçbir zaman bozulmaz.[32]

Nutku'nun insan felsefesi çalışmalarının çekirdeğini 'öze bakış' kavramı doldurur. Öz kavramı en genel anlamda konuşabilmek, çalışabilmek, üretebilmek gibi insanın genel varoluş niteliklerine, daha özele inildiğinde ise insanın yaşamına anlam kazandıran değer öbe leri anlaşılır. İnsanın yaşamında önde gelen temel nitelikler bilme, değer ve anlam verme, amaç edinme ve amacı gerçekleştirmeye yönelme, geçmişi şimdide devşirme olduğunu söyleyebiliriz[33]

İNSANIN VAROLUŞ KOŞULU OLARAK İNANMA FELSEFESİ

Nutku'ya göre inanma, insana özgü temel varoluş koşullarından birisidir. Apriori olarak insana özsel bir dayanak sunar. İnanma insan varlığının "sine quanon" koşuludur. Türün hiçbir bireyi istisna oluşturmaz. Algılama da bir önkoşuldur ve canlılarda geneldir; her canlı türün kendine göre bir algılama biçimi olması da aprioridir. Daha önce bilinmeyen yeni bir tür keşfedildiğinde onun algısının olup olmadığı sorulmaz; onun ne tür bir algıya sahip olduğu araştırılır. İnsan için de aynı durum geçerlidir. Bir insanın inancının olup olmadığı değil, ne tür inanca sahip olduğu araştırılır. Nutku'ya göre, inanmanın biçimleri kültürden kültüre büyük farklılık gösterir. Bu örnekleri incelemek ve karşılaştırmak kültür antropolojisinin konusudur. Fenomenoloji felsefesinin görevi, örneklerden yola çıkarak genelleme yapmaktır.[34]

Nutku'ya göre inanç sistemleri arasında sadece derece farkı vardır; tek ya da çok tanrılı olmaları fark etmez; çünkü hepsi aynı insani olgunun görünümleridir. Gözden kaçırılmaması gereken husus şudur: sistemleşmiş inançlar inanmanın genelliğinden türerler; tersi hiç olmamıştır. Felsefi düşünce insan kavramını tanrı kavramından türetmez, onun altına koymaz. Tanrı kavramını insan kavramının bir türevi olarak incelemek zorundadır; bunu yapamıyorsa o felsefe değildir.[35] Ortaçağ skolastik felsefesinin ve ilahiyatının temel yanılgısı, gelenekleşmiş sistemler olan yazılı din öğretilerinden kalkarak bir insan görüşü oluşturması, bunu genel geçer sayması ve insanlara dayatmasıdır.[36]

Nutku'nun inanma olgusuna yaklaşımı özebakıştır. Özebakış, her türlü sübjektivizmleri ve yorumculukları dışarı çıkarır. İnanmanın özbelirlenimleri tarihsel olgularda aranmalıdır. Çünkü tarih, insan varlığının dışında olup bitmemiştir. İnsan varlığındaki çatışkılar, çelişkiler, paradokslar tarihsel varlıkta geniş boyutlara ulaşırlar. İnsan olgularında özsel koşullar apriori olarak belirlenmiş ve geneldir; tarihsel koşullar ise aposterioridir ve değişkendir. İnsanın 'inanan' olduğu bir kez kavranıldığında genelleşir. Bilmeyen, inanmayan bir insan aranamaz, çünkü önsel koşul kavranmıştır; 'acaba' sorusuyla yeniden deneyimlemeye başvurulmaz. Tarihsel koşul ise hep yeni bilgiler edinmeyi gerektirir ve araştırmayı ilerletir.

---

32 A.g.e., s. 24.
33 A.g.e., s. 26.
34 Nutku, Uluğ; *İnanmanın Felsefesi*, Anı Yayıncılık, Ankara, 2012, s. 1-3.
35 A.g.e., s. 8.
36 Ag.e., s. 8.

Bir araştırmacı için tarihsel koşulların hepsini bilmek mümkün değildir. Bu nedenle bir tarihçi, antropolog, arkeolog araştırma alanını sınırlar.[37]

Nutku'ya göre, bütün din inancı, 'sanki var' önermesiyle kurulmuştur. Birçok düşünürün 'sanki var'dan başlayıp varlığı buradan türetmesi sadece felsefenin değil, insanın 'hayati yanılgısı' olarak anlamak ve yerine oturmak çağımızın başlıca sorunudur. Nutku'ya göre, 'sanki var inancı' gerçekliğin bilgisinden daha bağlayıcılığıdır; çünkü gerçekliğin bilgisinde yanılma olasılığı söz konusudur. Halbuki sanki var inancı, yanılabilirliği kabul etmez. Bununla birlikte sanki var inancı gerçekliğin bilgisini sonuna kadar inkâr edemez; çünkü savlarını akılsal kılmak için gerçekliğin bilgisinden destek almak durumundadır. Bu nedenle sanki var inancının algı içeriğinden yoksun olması olanaksızdır. Bu noktada soru şudur: Algı içeriği olmayan bir kavram zihinde oluşturulabilir mi? Nutku'ya göre bütün inanç nesneleri zihinseldir. Zihin nesnelerinin tümünde gerçek dünyadan kaynaklanan algı içerikleri vardır. Bu içeriklerle gerçeklikte bulunmayan bağıntılar kurulur; sonra da bu bağıntılar gerçek sanılır[38]

Anlamaksızın inanmanın boşuna bir çaba olduğunu söyleyen birisinin akılcılıkla itham edilmesi, Nutku'ya göre çağımızın en büyük hastalığıdır; çünkü olumsuzlamak felsefi düşüncenin meziyeti sayılırsa, en azından son kırk yıldır seyrettiğimiz manzara daha sürer gider. Felsefi bilgiyi ve ilerleyişini yok sayan keyfi taşkınlıklar kavram üstüne kavram yığar, sonra her birini doğrar, ama çözüm sunmaz. Bunlara topluca 'küçük söylemci postmodern' denir."[39]

Nutku'ya göre anlama, bilme ve inanma kavramlarını İslam dünyasında doğru işleyen filozofların[40] bulunmasına karşın Gazali'nin, felsefeyi reddetme çabası etkili olmuş, 'vahiy bilgisi'nden türeyen inanç sistemi siyasal ideoloji olarak yerleşmiştir; hala da yerleşik olduğu için bu tür toplumlar yüzyıllardır kendine gelemiyorlar, bilim gelenekleri kuramıyorlar.[41]

Nutku, felsefesiz bir toplumun yaşayabileceğini ama eleştiri yeteneği kaybolmuş bir toplumun tarihte ilerleme kaydetmesinin zorlaşacağını, tıkanacağını; siyasette demokrasi, bilimlerde özgürlük, kurumlarda özdenetimin lafta kalacağını belirtir.[42] Bu noktada Nutku, uğursuzluk getirdiği düşüncesiyle bundan 436 yıl önce İstanbul'da inşa edilen rasathanenin Şeyhülislamın fetvasıyla yıkırılmasını tam bir yobazlık olarak nitelendirir.

Nutku'nun inanma felsefesi kapsamında kullandığı diğer bir kavram aşmaca kavramıdır. Kendi başlarına anlamı ve amacı olmayan aşmacalar (aşkın kurgular), insanın doğa olaylarına anlam yükleme sonucunda ortaya çıkarlar. Bu türden ifadeler her toplumda ve inancın olduğu her yerde bulunabilir. Yerüstü ve yeryüzü olmak üzere iki tür aşmaca vardır. İdeoloji ve ütopyalar için 'yeryüzü aşmacası', dini sitemler için 'yerüstü aşmacası'na başvurulur. Nutku'ya göre yeryüzü aşmacaları olan ütopyalar ve ideolojiler uzak geleceği

37 A.g.e.,s.13.
38 A.g.e., s. 44.
39 Ag.e., s. 17.
40 Farabi, İbnRüşd gibi.
41 Nutku, *İnanmanın Felsefesi*, s. 17.
42 Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, s. 11.

mutlak kılıp şimdileştirirken, yerüstü aşmacaları algılanan gerçekliği algılanamayan (gerçeklik üstüne ikinci gerçeklik kuran ve bunun asıl gerçeklik olduğuna inanılan gerçeküstü biçimlere dönüştürülür.[43] Din aşmacasında en temel varoluş (ölüm bilinci ve ölüme tavır alış) sorunları konu edinilirken ideoloji aşmacasında toplumsal süreçler (tarihsellik) söz konusudur. Bu bağlamda aşkınlık bilincinin geleceğe yönelik kurguları yalnız gökyüzüne değil, yeryüzüne de kurulur. Gökyüzü ve/veya yerüstü kurgularının iki kaynağı vardır. Birincisi genel varoluş sorunları, ikincisi bu sorunların tarihsel-toplumsal biçim alışları. Geleceğe yönelik aşkın kurguların (aşmaca) özelliği, bir yandan ölümsüzlük inancına tutunmaları (genel antropolojik çerçeve), diğer yandan da bu dünyada cezasız kalan haksızlıkların nihai bir yargıyla cezalarını görecekleri inancına tutunmalarıdır (sosyolojik içerik).[44]

Yeryüzü kurguları gerçeklikle ütopya arasında gelgitlerdir. Siyasal hayata, toplumsallığa vurgu yaparlar. Siyasal devrimlerin ve toplumu yeniden düzenlemelerin düşünsel etkenidirler. Düşüncenin bu yönüne 19. Yüzyıldan beri ideoloji denmektedir. Yerüstü aşmacalarında beklentiler kaderci kılıfa kolayca büründürülürken yeryüzü aşmacalarında mevcut düzene başkaldırı vardır. Nutku'ya göre bu tavrın daha olgun toplumsallaşmaya katkısı büyüktür ve uğruna mücadele etmeye değer. Bu cümleden hareketle Nutku'nun tarihi ilerleten tüm devrimci mücadeleleri desteklediği / onayladığı görülür. Ona göre yeryüzü aşmacalarının birlikte etkinliği olanaklıdır. İlkçağlardan itibaren rahip sınıflardan sömürgende çıkmıştır, adalet uğruna devrimci de.[45] Din aşmacalarının insanın özgür, yaratıcı ve eleştirel düşünmesini engellediğini belirten Nutku'nun, "ilahiyatçıları sevmem ama imamları severim" demesi, kendisini tamamen karşıt kültürün temsilcisi/felsefecisi yapar.[46]

Nutku'nun yeryüzü aşmacaları kapsamında düşündüğü bir diğer kavram umut etmedir. Ona göre, umut etmemek olanaksızdır fakat bazı umutların gerçekleşmesi de olanaksızdır; hangi umudun gerçekleşmesinin olanaksız olduğu ancak yerüstü aşmacalarının çözümlenmesiyle görülebilir. Çağımızın en belirgin yeryüzü aşmacası olan 'savaşsız dünya' tasavvuru sözde kalamaz; kalırsa, hem sömürü düzeninin ebediliği onaylanmış olur hem de insanın kendisini yeniden (yoktan değil, olanaklar dâhilinde) kurma gücü yok sayılmış olur. Bu aşmaca mutlak adaletli paylaşımdır. Bir ucunda küresel egemenler diğer ucunda karşıt-küreselleşme akımları (küreselleşme karşıtları). Savaş karşıtı bir gösteri için kısa zamanda beşyüzbin kişinin toplanması, olanaklar varlığı için bir umuttur. Nutku'ya göre bu umut filizlenme aşamasındadır.[47]

---

43 Veysal, Çetin; "Uluğ Nutku'nun Felsefesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı: 7, Yıl: 2009, s. 78.

44 Nutku, *İnanmanın Felsefesi*, s. 47.

45 A.g.e., s. 48.

46 Nutku, Uluğ; "Tanrı İnancı ve Felsefe", *ASOS Felsefe Günleri*, Assos-Çanakkale, 1-2 Şubat 2013.

47 Nutku, *İnanmanın Felsefesi*, s. 55.

SONUÇ

Nutku'nun felsefi yönelimlerinin temelinde insan vardır. Ona göre, insan felsefelerle tüketilemez. Temel sorunlar aynıdır ve genel bir insan görüşüne olanak sağlarlar. Nutku, buna ulaşmak için genel bir insan kavramından değil, genelliği canlandıran farklı yerlerde farklı dillerde yaşayan insanların sorunlarından yola çıkmıştır. Özellikle, Doğu ve Batı düşüncesinde serpiştirilmiş halde bulunan çekirdek / özsel genellikleri ele alarak yapmıştır. Ona göre dünyanın farklı bölgelerinde kültürler farklı olsa da özsel genel insan sorunları aynıdır ve ortaktır.

Nutku'nun felsefesinin odağında felsefi antropolojinin problemleri vardır. Nutku'ya göre felsefi antropolojinin temel amacı, insanın genel varoluş sorunlarıdır. Felsefi antropolojinin başlıca uğraşı alanı, özbelirlemedir. Tarihsel dönemlerde farklı sosyal, ekonomik, siyasal ve dinsel yaşam biçimleri içine serpiştirilmiş temel olguları araştırmak felsefi antropolojinin başlıca konusu olmuştur. Bu bağlamda Nutku, çalışmalarında insanın temel varoluş sorunlarını ve özbelirlemeyi göstermeye çalışmıştır.

Nutku'ya göre felsefe, temel sorunlar itibariyle olgular (fenomen) olduğu kadar öncelikle gereklilikler bilgisidir.[48] Bu bakımdan bir çok sorun / olgu, ampirik açıklamaya / temellendirmeye izin vermez. Felsefenin özbelirlemeleri 'insan' kavramının genelliğini gösterir. 'Olması gerek'lerin alanı 'insanlık' kavramında toplanır, değer duygusunu ve değer bilincini barındırır. Özsel olgular varoluşsaldır; içerikleri toplumsaldır ve tarihsel değişkendir. Kültür tarihi özlerin biçim alışlarının tarihidir. Bunlardan herhangi biri eksik olamaz, yok sayılamaz; böyle sayılırsa insan kavramı oluşamaz. [49]

Nutku'ya göre, özsel olguların bütünlüklü incelenmesi felsefi antropolojinin (insan felsefesi) alanıdır. İnanmak, bilmek, anlam ve değer vermek, amaç gütmek ve amacı gerçekleştirmeye yönelmek, tarihselliği devşirmek ve sonraki kuşaklara devretmek başlıca olgulardır. Nutku'nun çalışmalarında ağırlık noktası bu konulardır.[50]

Güncel felsefi sorunların içselleştirilmesi, dayanak bulması-temellendirilmesi, Nutku'nun felsefi eyleminin (düşünsel ve eylemsel birlik anlamında -felsefeylemek) temelini oluşturur. Varlığı, varoluş problemlerini parçalamadan, bütünsel bir bakış açısıyla ele alır. Bu bağlamda Nutku'nun felsefi düşüncesi, birbirini dışlamayan, birbirini gerektiren görelilik (değişken) ve temel değerlerin birlikte var olabileceği inancına dayanır. Nutku, felsefeyi dünya görüşü ve ideolojilerden kesinlikle ayırmıştır. Ancak ideolojiler ve dünya görüşlerinin içinde serpiştirilmiş halde bulunan ve felsefenin işine yarayabilecek kırıntıların da olabileceğini belirtir. Bu bağlamda tüm kültürlerin düşünce tarihinde, insanlığın düşünce mirasında değerli olanı ayıklayabilmek ve bilgisini kendi dilinde topluma sunmak, felsefeden başarması beklenen bir görevdir.[51]

Nutku, bir toplumun felsefesiz yaşayabileceğini, ancak eleştiri yeteneğinin güdük

48 Nutku, *Gezgin Felsefe*, s. 1.
49 Nutku, *İnanmanın Felsefesi*, s. 83.
50 A.g.e., s. 84.
51 Nutku, *Felsefe ve Güncellik*, s. 12.

kalması durumunda siyasette demokrasi, bilimde özgürlük, kurumlarda öz denetim ve özerkliğin sözde kalacağının altını çizmiştir. Nutku'ya göre, 436 yıl önce bir Şeyhülislamın fetvasıyla yıkanlmış rasathanenin yıkıntıları altından henüz kalkabilmiş değiliz. Gökyüzünü olduğu gibi göremeyen bir insan, olaylar karşısında ne bütünsel bakmayı ne de sorgulamayı başarabilir; başka deyişle sanatla bakış, bilimle kavrayış, felsefenin kuşatıcı sorularıyla irdeleyiş olmaksızın hiç bir değerlendirme yapamaz.[52]

Nutku'yu felsefe eylemine yönelten öğrencileriyle elli yıldır sürdürdüğü diyalog ve dostluktur. Nutku'nun yazılarında sürekli bir hesaplaşma vardır; hesabını veremediği hiçbir konuda yazmamıştır. Felsefenin son yıllarda dinsel ideolojinin emrine sokulma gayretlerine tepki gösteren Nutku, birçok yazı ve konuşmasında ilahiyat kökenlilerin felsefe bölümlerine alınmasına tepki göstermiştir. Nitekim Yeni Adana gazetesinde yayınlanan "Bilime Kapalı Toplum" başlıklı makalesinde felsefenin kadrolaşma adına kurban edilmemesi gerektiğini ve bunun uzun süreçte yaratacağı sıkıntılara dikkat çekmiştir.[53] İlahiyatçıların felsefeyi anlamasının olanaksız olduğunu belirten Nutku, onların felsefeyi anlamaları için din kavramlarının kuşatmasını kırmaları gerektiğini söyler. Üstelik din felsefesi diye bir şeyde olmaz; dinin olsa olsa sübjektif kaynaklı bir dünya ve insan görüşü olur. Tanrı'nın aranacağı ve bulunacağı yer insan zihnidir.

Nutku'ya göre, felsefi düşünebilmek için verilmiş kültürün bütün yargılarının dışına çıkmak gerekir. Çünkü gelenekle gelen kültür daima din çerçevelidir. Felsefe, verilmiş kültürün insan ve dünya görüşüne kendisini hapsedemez. Kendisini karşıt kültürün temsilcisi olarak niteleyen Nutku, geçerlilikteki verilmiş kültürün insan ve dünya görüşünün tamamen din çerçeveli olduğunu belirtir. Nutku'ya göre, "içinde barındırılması ve korunması gereken bir karşıt kültür ve bunun yansıttığı gerilim geliştiricidir; çünkü karşıt kültür, karşıtını yok etmez, ilerletir. Aydınlanma bağlamında Avrupalı bunu yaptı ama biz yapamadık.[54]

---

52 A.g.e., s. 11. Ayrıca bakınız Nutku, *Gezgin Felsefe*, s. 1.

53 Nutku, Uluğ; "Bilime Kapalı Toplum", *Yeni Adana Gazetesi,* 22. 02. 1999. Ayrıca Bakınız, *Bilim ve Ütopya*, "Felsefe Bölümlerinde İlahiyatın Felsefeyle Karıştırılması", *Eğitim Bilim Toplum*, Cilt: 9, Sayı: 34, Bahar 2011.

54 Nutku, Uluğ; "Tanrı İnancı ve Felsefe", *ASOS Felsefe Günleri*, Assos-Çanakkale, 1-2 Şubat 2013.

Uluğ nutku'nun ekolojik sorunlar üzerine düşünceleri

Semir Temiz

EKOLOJİK PROBLEMLERİN KAYNAĞI VE ÇÖZÜMÜ

Günümüzde küresel olarak ifade edilen çevresel felaketlerin, bu son biçim alışlarının öncesinde bölgesel birer sorun olarak görüldükleri bir gerçektir. Katı bir determinizmin peşine takılmaya yer vermeksizin, bölgesel çevre felaketlerin ortaya çıkışı ve daha sonrasında bunun küresel bir boyuta ulaşması noktasında, dünyayı kuşatan ve ona bütünsel anlam yükleyen bir aklın varlığını yadsımamak gerekir. Bu kapsayıcı düşüncenin hareket noktası, ister teoride ister pratikte olsun, insanın bütünsel bir refah ve mutluluk yaşantısının özlemidir. Evrensel mutluluk isteği, pratikte, bencilce olan bireysel ya da kitlesel bir mutluluğa dönüşmüştür. Dolayısıyla bu özlem, bugüne dek hayal kırıklığının beslediği bir arzu olarak yaşanmıştır.

Çağımızda, aktif bir yaşantı olan mutluluk ve sevince karşı, pasif bir durum olan hoşnutluğun ve eğlencenin, insanın varoluş sorununa doyurucu bir çözüm getirip getiremeyeceği konusunda, bugüne dek denenmemiş olan toplumsal bir deneyi yaşamaktayız. Tarihte ilk kez, haz ihtiyacını giderebilme imkanları belirli bir azınlığın imtiyazı olmaktan çıkıp, endüstrileşmiş ülke nüfuslarının en az yarısınca kullanılabilir duruma gelmiştir. Ama yaşanan bu deney, soruyu olumsuz biçimde cevaplamıştır: 'Tüm isteklerin tatmini, insanı mutlu etmeye yetmemektedir.'

Endüstri çağının en büyük psikolojik yanılgılarından bir tanesi, bireysel bencilliğin yaşanmasının, toplumsal uyuma, barışa ve huzura yol açacağı inancıdır. Daha başından yanlış olan bu varsayım, yaşanılan deneylerin ışığında, iyice açığa çıkmıştır. Bencillik, bir davranış biçimi olmakla kalmaz, aynı zamanda kişinin karakterinin bir bölümü olarak da ortaya çıkar. Bölüşmek yerine, sahip olmak kişiye haz verir. Sahip olmak tek hedef olunca, insan giderek daha açgözlü ve ihtiras sahibi olur. Çünkü ne kadar çok şeyi olursa, o kadar mutlu olacağını sanır. Böylelikle kişi, herkese karşı bir düşmanlık beslemeye başlar.[1]

Evrensel bir mutluluk idealinin peşinde koşan insanı bu hedefe ulaştıracak olan faaliyetlerin (siyaset, din ve bilim gibi), insanın ya da aynı amaç etrafında birleşen toplulukların bencilce çıkarlarına hizmet eden bir araca dönüşümü, insanın hem kendi türüne hem de parçası olduğu doğaya karşı yabancılaşmasının aşamalarından bir tanesidir. Böyle bir mutluluk vizyonu üstlenmek neredeyse her türden ideolojik bakış açısının sözde insansal söylemlerine karşılık gelen yaklaşımının birincil görevi olarak görülmektedir. Bu düşüncenin benimsenmesi, insanın doğa, toplum ve kendi türü karşısında yaşadığı yabancılaşma olgusunun zihinsel aşamasıdır; yabancılaşmanın başlangıç noktası, insanın maddeyle olan karşılaşması dolayımında doğal yaşam tarzında ortaya çıkan değişimlerin bir sonucu olan düşüncedir. İnsanın öncelikle kendi doğasına[2] yabancılaşması; insanın çevresine, yaşadığı topluma, içinde yaşam bulduğu doğaya, doğadaki diğer canlı türlerine ve bütün bu negatif değişimlerin bir sonucu olarak kendi türüne yabancılaşması sonucunu doğurmuştur. İnsanın kendine yabancılaşması, dünyaya yabancılaşmasına sebep olmuştur. Ekolojik problemlerin temel kaynağının bu olduğu kanaatindeyim.

Ekolojik sorunları nasıl ortadan kaldırabileceğimizin tespitini yapmadan önce, bu sorunların nasıl ortaya çıktığına öncelikle bakmak gerekir. Dolayısıyla, sorunun ortadan kaldırılmasını mümkün kılacak olan psikolojik özne olarak insanın yaşamsal yönelimlerine bakmadan önce, mülkiyetçi ve tahakkümcü aklın ürünü olan öznenin eylemlerini, yanılsamalı olarak, anlamlı kılan insan-doğa ilişkisini tartışmak gerekir. Çünkü insanın doğayı ve kendini tüketmesinin arka planında bu tahakkümcü yaklaşım yer almaktadır. İnsanlığın doğayı sömürmesi ve kendi denetimi altına alması gerektiği yolundaki temel kavrayış insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürüsünden kaynaklanır.[3] Gerçekten de, bu kavrayış erkeğin ataerkil ailede kadını sömürmeye ve hükmü altına almaya başlamasına kadar dayanır. Toplumsal tahakkümle ortaya çıkan hiyerarşiler, sınıflar, mülkiyet biçimleri

---

1 Bu, insan türünün kurguladığı en büyük hayaldir. Daha mutlu bir yaşam hayalinin yerini günümüzde -doğanın üzerinde kurulmak istenen tahakküm ile doğanın buna verdiği cevap birlikte düşünüldüğünde- büyük bir hayal kırıklığı almıştır. Doğaya yapılmak istenen müdahale, bumerang etkisi yaratarak, yine insanın kendisine, kendi eliyle yapılan bir müdahaleye dönüşmüştür.

2 Bkz., Erich Fromm. *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, Çev. Aydın Arıtan. Arıtan Yayınevi. 2003, İstanbul; s. 25.

3 Kendi kendini üreten insan, ancak kendi öz doğruluğunu üretebilir. Doğası, bir kez de ve hiç değişmemek üzere belirlenmiş bir biçimde, tarihten önce var olmuş olamaz. Yabancılaşma, ilk günah değildir. Gerçi insan, onu hayvandan ayıran niteliklerle verilmiştir. Ama o kendini ancak kendi etkinliği içinde, ancak bu özgül nitelikler arasında filizlenen çelişkilerin diyalektik gelişmesi içinde, kısacası ancak tarih içinde gerçekten yaratır. (Karl Marx, *1844 El Yazmaları*. (Çev. Kenan Somer), Sol Yayınları, Ankara. 2005. s.58)

ve devletçi kurumlar kavramsal olarak insanlığın doğayla ilişkisine taşındı. Doğa da giderek acımasızca sömürülecek bir kaynak, bir nesne, bir hammadde olarak görülmeye başlandı. Doğanın ve insanın birer metaya dönüşümü, aslında akıllı olan ile olmayan arasındaki dolaylı gerilime dayanmaktadır. Doğa ve insan şeklindeki ifade dahi insanı doğanın dışında bırakan ayrıştırıcı düşüncenin bir yansımasıdır.[4]

Bundan dolayı, problemin kaynağını tespit etmek ve daha sonra soruna çözüm geliştirebilmek için belli bir kişinin insansal yönelimleri ve bu yönelimleri anlamlandıran yaşamsal beklentilerden önce tartışılması gereken asıl mesele, insan kavramıdır. Aksi halde, aklı hakim kılıp bütün bir kültürel yaşamı bu hakimiyet serüvenine mahkum etmenin sonucunda ortaya çıkacak yaşamsal problemlere, yaşam alanının dışında duran, ama onu her an etki altına almaya çalışan yine bu akıl aracılığıyla tekrardan çözüm arayışları geliştirmek zorunda kalırız. Yaşamın neredeyse her alanında, bu türden çözüm arayışlarının içerdiği problemlerle karşı karşıya kalmaktayız –siyaset, ahlak, felsefe, din v.b.

> İnsanlı doğayı yeniden kurma, mevcut dünya ekonomik sisteminin kendi içinde yamalar dikerek bunları 'iyileştirme' diye göstermesiyle gerçekleşmez. Doğası gereği doğayı sömüren sistemin her reform girişimi, hatta kendi doğrultusunda 'nihai çözüm' olarak dayattığı küreselleşme, batağı derinleştirmekten başka bir şey yapmaz. O halde kire gömük insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinin arınması yapının kökten değiştirilmesini gerektirmektedir.[5]

Hiçbir sistem karşılaştığı problemlerin ortadan kaldırılması için kendisini tümden yok edecek bir çözüm modelini onaylamaz. Düşünülen çözümler her zaman sistemin ruhuna ve yapısına uygun olur. Dolayısıyla problem hiçbir zaman ortadan kalkmaz; hatta yaşamın bir alanında vukuu bulan herhangi bir olay, kendisiyle ilişkili olan bir başka olayın nedenine dönüşebilmektedir. Ancak neden-sonuç ilişkisiyle birbirine bağlı olarak kavranan dünya sorunlarının çözümü, nedenselliğin peşine takılı bir çözüm arayışında mümkün değildir.

> Bugünkü durum, eskiden felsefenin, evrenin birliğini kavramak için ortaya koyduğu 'her şey her şeye bağlıdır' metafiziksel ilkesinin güncelleştiği, ama olumsuz anlamda, hayata karşı süreçlerin birbirini zincirleme etkilediği ve nedensel öncelik-sonralığı da aşarak karşılıklı etkileşimler yumağı oluşturduğu bir durumdur. Çözüm tek tek olumsuz etkileri saptayarak bunların nedenlerini tek tek ortadan kaldırmaya çalışmakla değil, iç içe geçmiş neden ve etkileri bütünsel kavramakla başlayacaktır.[6]

---

4 Bookchin, tahakkümün kaynağına ilişkin Marx ve Engels'in görüşlerine katılmamaktadır.

5 Murray Bookchin. *Ekolojik Bir Topluma Doğru,* Çev. Abdullah Yılmaz, Sümer Yayıncılık. Aralık 2013, İstanbul; s. 62-63.

6 Uluğ Nutku. *Doğa-insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke, Felsefelogos* Dergisi, Mart 1999/1; s. 20.

Ekolojik sorunların ortaya çıkmasıyla birlikte bu sorunlara karşı geliştirilmeye çalışılan çözüm arayışlarının hareket noktası ise 'birey'[7] ya da 'insan'[8] kavramı olmamalıdır. Değer atfedilen nesne veya olgunun neliğini ortaya koymanın öncelikli şartı, onu değerli ya da anlamlı kılan özneyle olan bağını koparmaktır. Bu durumda, belli bir topluluğun üyesi olan 'birey' ya da belli başlı yetilerinin üstünlüğüne işaret eden –bu da doğayı hiyerarşik bir düzen olarak algılamamıza sebep olur ki, tartışılan problemin kaynağının bu olduğu kanaatindeyim- akıl sahibi varlık olarak 'insan' kavramı üzerinden problemi ortadan kaldırmak mümkün değildir. Çünkü problemin kaynağını oluşturan dünya görüşüyle ilintili olan olgu ve problemi eylem alanında ortaya çıkaran psikolojik özne, kendisini ortadan kaldıran bir değer atfetmenin kavramsal anlamına mahkum edilmiştir. Felsefenin her türden probleme karşı geliştirdiği öncelikli tavır, problemin ortaya çıkma noktasında birbirine belli tarzlarda bağlı olduğu düşünülen bileşenleri ayrıştırmak, yani sorduğu sorularla var olan yapıyı bozmak ve söz konusu yapının bileşenlerini herhangi bir değer yargısının peşine sürüklenmeden yeniden değerlendirmektir. Aksi halde felsefe "izm"lerin peşine takılı duran bir ezberden ileriye gidemez. Bu yüzden felsefe, ekolojik problemlerin her birinin nedenleriyle tek tek uğraşmak yerine, bu problemlerin bir bütün olarak kavranması ve onların çıkış noktası olan dünya görüşünün kendisinin tümden yıkılmasını zorunlu bir ön koşul olarak kabul eder. Fakat bunun öncesinde dünya gezegenini tehdit altında tutan ve yakın gelecekte yaşam alanlarını daraltacağı öngörülen bu ekolojik krizin başlangıç noktasının tespit edilmesi gerekmektedir.

Bookchin ekolojik bunalımın kökenini sorgularken iki önemli tespitte bulunur: Bunlardan biri nüfus artışıyla ile ilgili; diğeri ise teknoloji ile ilgilidir.

Ekolojik bunalım konusunda önceliğin, dünya nüfusunun %7 sinden azını oluşturduğu halde dünya kaynaklarının %50'den fazlasını tüketen ve son zamanlarda kendi çevreleriyle asırlardır duyarlı bir denge içinde yaşayan bir oryantal halkı yerinden etmekle meşgul bir ulus tarafından böyle bir sonuca, yani 'nüfus artışı'na verilmesi edepsizlikten başka bir şey değildir. Diğer yandan 19. Yüzyıl başlarındaki Endüstri Devrimi sırasında insanları fabrikalara doldurmak ve ücretleri düşürmek için geniş emek rezervlerine gerek duyulurken nüfus artışı hevesle onaylanmıştı.[9]

---

7 *A. g. m.*, s. 19.

8 Bir ülkenin ulusal çıkarlarını ön planda tutup doğaya yapılan her türlü müdahaleyi haklı görmenin sakıncalarını göz önünde bulundurarak, bu kavramın çözüm açısından bir hareket noktası olamayacağı düşüncesindeyim. Nitekim, ülkenin enerji problemini çözeceği düşünülen nükleer enerji santrallerinin kurulumu, toplumsallaşan birey aklı aracılığıyla meşrulaştırılabilmektedir. Dolayısıyla "'nükleere hayır' yeterli değildir; en azından öncelikle nükleer gücü üreten derinliklere kök salmış toplumsal güçleri ortadan kaldırmak istiyorsak." *Bkz.* Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, s. 39.

9 Doğaya yansıtılan akıl merkezli hiyerarşik bakış açısına göre insan, hiyerarşi piramidinin en tepe noktasında yer almaktadır. Böylece insan doğanın efendisi ve tek hakimidir. Doğayı belli bir öncelik sırasına göre anlamlandıran bir aklın üretimi olan insan kavramının, yaşanılan sorunları giderme noktasında bir başlangıç ilkesi olarak tasarlanması ve var olan ekolojik problemlerin giderilmesi bağlamında etkin bir özne olarak konumlandırılması, problemi ortaya çıkaran araçların problemin çözümü noktasında aynı ilkelerle işlevsel kılınması bakımından çelişkilidir.

Ekolojik bunalımın kökleri teknolojinin gelişmesinde mi yatıyor? Teknoloji, makineleri ve teknik süreçleri zararlı hale getiren derinlerdeki toplumsal koşulları gözardı etmek için uygun bir hedef haline getirilmiştir. Teknoloji bugüne kadar doğayı yalnızca yıpratan bir gelişme olarak görülmemelidir. Teknolojinin aynı zamanda doğayı iyileştiren olumlu katkılarının olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Doğayla Paleolitik Çağ sonrası insanlık arasındaki ahenkli dönemi yaratan Neolitik Devrim her şeyden önce teknolojik bir devrimdi. İnsanlığa tarım becerilerini geliştirmesinden çömlekçiliğe ve hatta tekerleğin keşfine kadar birçok alanda önemli kazanımlar elde etmesine olanak tanımıştır. Diğer yandan insanlı doğayı yıpratan ve ona zarar veren teknolojik yaklaşımlar da mevcuttur. Bu noktada insana düşen görev teknolojinin insan ile doğa arasında gerilime sebep olmayan yaratıcı potansiyelini, onun tahrip kapasitesinden ayırmaktır. İnsanlığın gerek duyduğu şey, ileri teknolojileri toptan devre dışı bırakmak yerine teknolojiyi toplum ve doğal dünyanın yeni bir ahengine katkıda bulunacak ekolojik ilkelere göre düzenlemek, hatta daha da geliştirmektir.[10]

Herhangi bir bilimsel çalışmanın ürünlerinin değerini belirleyen, ilk etapta, o ürünlerin içinde bulunduğumuz dönem içerisinde insana ve doğaya sağladığı dönüşümdür. Bu anlamda, ateşin bulunması insan için büyük bir adımdır; bu günümüzde de öyledir. Ancak ateşin savaş teknolojisine transfer edilmesi ve bunun dolayımında onu üreten insana bir tehdit unsuru olarak yansıması, insanın varoluş gayesiyle çelişmektedir –tabi ki eylem ile eylemin uzun vadede doğurduğu sonuç tekil özne tarafından deneyimlenmediğinden dolayı, olumsuz sonuçların önceden bilinebilmesi olanaksız gibi görülebilir. Aynı düşünce atomun parçalanması için de geçerlidir. Bu örneklerden, bilimsel bir çalışmanın ürününü değerli ya da değersiz kılanın, ürünün kendisi değil, ürüne anlam ve değer katan öznenin kendisinin olduğu sonucu çıkmaktadır. Herhangi bir bilimsel çalışmaya değer katan ve onu anlamlandıran, onu üreten bilim insanıdır. Bu yüzden bilim insanının sorumluluk alanı çok geniş olmalıdır. Teknolojiyi üreten bilim insanının sorumluluk alanı, üretimin yapıldığı dönemin koşullarını aşan geniş bir zaman dilimine yayılmalıdır; şimdi olduğu kadar gelecekte başkaları tarafından hangi amaçlarla kullanılabileceği yönünde bir öngörüde bulunma yeteneğine sahip olmalıdır. Bu anlamda Nutku, var olan her türden küresel probleme yönelik geliştirilmeye çalışılan çözüm önerilerine dayanak oluşturacak olan bilincin; 'geçmiş'in kültürel birikiminin beslediği 'şimdi'nin ve 'gelecek'in bütün sorumluluğunu taşıması gerektiğini ifade eder. Nutku ve Bookchin, ekolojik problemlere bütüncül yaklaşım olanağı sağlayan ilkelerden söz etmeleri bakımından benzer söylemler geliştirmişlerdir. Nutku, ekolojik problemlere ilişkin geliştirmeye çalıştığı ilkesel çözüm önerilerine varoluşsal bir anlam kazandırması nedeniyle Bookchin'den farklı bir bakış açısı geliştirmiştir.

> Bütün teknolojik girişimlerin kısa, uzun ve daha uzun zaman dilimlerindeki getiri ve götürülerinin tam bir envanteri ve muhasebesi çıkarılmadıkça, kapsamlı önlem alma, çözüm uygulama olanaksızdır. Bu olmayınca da,

10 Bkz. Bookchin. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, s. 58-59.

> insanlı doğayı yeniden üretme aşamasına geçilemez. Dünyadaki tüm kaynakların adaletli paylaşımının son amacı, dünyadaki akıllı varlığın aynı zamanda anlamlı bir varlık olmasının temel ölçütüdür.[11]

Üretimin ilkesini belirleyen bilim insanı, üretimin sonuçlarının sorumluluğunu şimdiki ve gelecek zamanda üstlendiğinde ancak ekolojik ilkelere uygun bir üretim etkinliğinde bulunmuş olabilir. Bu ekolojik ilkelerin uygulanabilir olmasının öncelikli şartı ise, insan-insan ve insan-doğa (doğa-insan) ilişkisini hiyerarşik bir algıya dönüştüren talan ve zenginleşme ekonomisine dayalı sistemin tümden ortadan kaldırılmasıyla mümkündür.

Hayatı etkileyen bilgiler, kazanıldıkları andan itibaren sorumluluk yüklerler. Uygulanan her bilgi çift yönlüdür; olumlu yahut olumsuz, yaşatıcı yahut öldürücü olabilir. Önemli olan, insanın olumsuz sonuç karşısında aklının başına gelmesi değil, sonucu önceden kestirebilmesidir. Tekerlek insana hız kazandırdı; ama düşme, çarpma, kendine yahut başkasına zarar verme de bu hıza oranla arttı. Demek ki her bilme eylemi hem yarar sağlama uğrunadır hem de tehlikeye atılmaktır. Uygulandığında, yararı baştan biliniyor; biliniyor ki uygulanıyor. Sorun, yararla birlikte zararın önceden ne ölçüde bilinip bilinmediğidir. Uygulamaya yönelik bilme ile sorumlu olma bu noktada bir sarmal oluşturuyor. Doğaya zarar verecek çalışmaların sonuçları önceden bilinmiyor muydu? Biliniyordu, ama tehlikenin büyüklüğü ya açıkça kavranamıyordu ya da ticari amaçların baskınlığıyla göz ardı ediliyordu.[12]

Bu noktada Nutku, insan-doğa ilişkisi üzerine yazmış olduğu makalenin birinci ilkesinde şunu ifade eder:

> Bilinen Her Şeyin Uygulanması Gerekmez. Bu ilke talan ekonomisinin büyümesine tam karşıttır. Emperyalizm ideologlarınca çabuk farkedildi ve 'geleceğin bilgi toplumu' yanıltmacasıyla üstü örtüldü. Bu ideoloji şu savı yedeğine aldı: İnsan şimdiye kadar bildiği her şeyi uygulamak istemiştir; bundan sonra da böyle olacaktır, çünkü bilgisinin sonucunu almak doğası gereğidir; aksi halde 'bilmek için bilmek' tuzağına düşülür.[13]

Bilme ile bilmenin sorumluluğu bu ilkede yer almaktadır. Bilmenin sorumluluğu, bilinenin eyleme yansıtılması durumunda üstlenilmeli. Dolayısıyla uygulamanın zararlı sonuçları bilim insanı tarafından önceden bilinmelidir.[14] Nitekim ozon tabakasına zarar vereceği önceden bilinen sera gazlarının salınım oranlarının, gezegenimizde olumsuz birtakım sonuçlarla karşılaştıktan sonra azaltılması(tümden önlenmesi değil) yönündeki antlaşmalar henüz yeni yapılmaktadır. Olumsuz bir takım sonuçlarla karşı karşıya kalındıktan sonra, insan değeri ya da doğa değeri gibi kavramlarla karşı karşıya kalmaktayız. Aslında tüketilmiş

---

11 *A. g. e.*, s. 57-58.
12 Nutku, *A. g. m.*, s. 20.
13 Bkz. Uluğ Nutku. *Daha Güncel Felsefe*, Anı Yayıncılık, 2013, Ankara; s. 77.
14 Nutku, *A. g. m.*, s. 20.

ya da tüketilmekte olanın ancak yok olması durumunda varlık değerinin anlaşılabilmesi bizi başlangıç noktasına götürmez.

> Bir insanın başka bir insana zulmettiği, acı çektirdiği ve aynı zamanda doğayı kendi çıkarları için tahrip ettiği bir yerde 'insan ve doğanın değeri' kavramının işlevsel olması beklenemez. Bu bağlamda –biraz da tezat bir biçimde- insan onuru kavramının gelişimi ve kuvvet kazanması bu varlığa yapılan saldırılar ve onun haklarının ihlalinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu durum aynı şekilde doğa için de geçerlidir.[15]

Nutku, bütün bu insan-insan ve insan-doğa çelişkisini aşmanın mümkün olduğu bir bilinç düzeyinden söz eder: 'dünya bireyi.' Nutku'nun sözünü ettiği 'dünya bireyi' söylemi belli bir akılsal tasarının ürünü değildir.

> Dünya bireyi her şeyden önce bir dünya görüşüyle ortaya çıkar ve elbette öncelikle siyasal çehresiyle. Bu çehrenin çizgileri dünya barışı için mücadelelerde; insan hakları bilincinin yaygınlaşmasında; dünya kaynaklarının hakça paylaşımı[16] taleplerinde; uluslararası hukukun halklar arası dayanışmayla içerik kazanmasında; anlayış birliği sağlayan kültür etkileşimlerinde görülüyor.[17]

Bu durumda, ekolojik problemlerin çözümü bağlamında nasıl bir hareket noktası belirleyebiliriz? Öncelikli olarak yapılması gereken, akıl aracılığıyla kurulan insan-doğa bağının koparılması ve daha sonra insan-doğa ya da doğa-insan bağının yeniden yaratılmasına olanak tanıyacak ilkelerle hareket etmektir. Bunlardan ikincisi; Doğa İnsan İçin Değildir, İnsan Doğayla Birliktedir. Bu ilke doğanın bir kullanım değeri olarak görülmesine son verir. Üretim-tüketim dışında bir kavrayışa ulaşamayan çağcıl ekonomiye ethik amaç gösterir.[18] İnsanın doğayı tükettikçe kendisini de tükettiği gerçeği, doğaya egemenlik savının yanlışlığını gösterdi[19] 'Doğa içinde doğaya karşıt bilinç' diyalektiği de emeğe yabancılaşmanın doğaya yabancılaşmayı getirdiğini yeterince anlayamadı.[20] Doğanın insan tarafından nesneleştirilmesi problemi, insanın öncelikle kendi kendine yabancılaşmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. İlk insan ile doğanın karşılaşması, insanın yiyecek aramaya başlamasıyla birlikte vuku bulmuştur. Günümüzde bu karşılaşma masumane biyolojik bir ihtiyacı giderme amacından uzaklaşmıştır. İnsan öncelikle hayata

15 Bkz. *A. g. m.*, s. 21.

16 Arslan Topakkaya, "Hans Jonas'ta İnsan ve Doğanın Değeri", FLSF, 2013 Bahar, sayı: 15, s. 44.

17 Hakça paylaşım ilkesinin gerçek ülküsü, kaynakların gelişi güzel harcanması anlamından uzak, insanın doğal varlık olarak biyolojik ve kültürel yaşam devamlılığını garantileyen bir yaşamsal anlama işaret etmektedir.

18 Nutku, *Daha Güncel Felsefe*, s. 52.

19 Nutku, *A. g. m.*, s. 22.

20 Nutku, Bacon'ın 'bilgi güçtür' ve Descartes'in 'cogito'sunun bu yorumlar tarafından haksızlığa uğratıldığı düşüncesindedir.

tutunmak amacıyla doğayı denetim altına almaya çalıştı ve doğa üzerinde bir hakimiyet alanı yarattı; daha sonra doğa üzerinde elde edilen hakimiyet ve bunun bir sonucu olarak beliren özel mülkiyet anlayışı, insanda kendi alanını koruma refleksini doğurdu. Böylece insan hem doğa, hem de kendi türü üzerinde bir tahakküm kurmuş oldu.[21] Bu durumda korunması gereken iki şeyle karşı karşıya kalıyoruz; doğa, insanın yıkıcı etkisinden korunmalı ve insanın kendisi, insandan korunmalıdır.[22] İnsan-doğa karşıtlığını aşmanın ilkesi, onu koruma altına almak değildir. Çünkü koruma altına alınan her şey, öncelikle yok olma tehlikesiyle karşı karşıya bırakılmıştır. O halde doğayı koruyan bir anlayışı doğuran şartları tümden ortadan kaldırmak, varolan insan-doğa karşıtlığı problemini tümden yok etmek için tek başına yeterlidir. Oysaki insan ile doğa birbirinin karşıtı değil; insan doğa içinde ve doğayla birliktedir. Ancak özel mülkiyetle birlikte karmaşık hale gelen iktisadi ilişkiler, öncelikle insanı kendi doğasına, daha sonra yaşadığı dünyaya yabancılaştırdı.

> Dünya, insanın örgensel-olmayan (non-organique) bedenidir. Yabancılaşma aşamasında, dünya onun için yabancı bir alandı. Ekonomi, yani kapitalizm aşamasında, sadece doğa ondan uzaklaşmakla kalmaz ama tüm etkinliği, zenginliği onu gitgide daha çok ezen yabancı bir dünya yaratması sonucunu da verir. Komünizm, yani özel mülkiyetin olumlu kaldırılması, etkinliğinin gitgide daha evrensel belirtilerini, kişiliğinin uzantı ve yansıması durumuna getirecektir. Dönüştürülmüş ve insansal kılmış bulunduğu dünya, ona olduğu gibi, yani kendi dünyası olarak görünecektir.[23]

Doğa içinde doğayla birlikte olmak, teknolojiye direnmek değil (doğa romantikliği), teknolojik kültürü doğaya uyumlu kılmaktır. Bunun anlamı doğadan alınanı, ona zarar vermeden geri vermektir. Petrolün havayı ve denizleri tüketmesi, yalnızca almanın sonucudur. Tüketirken geri veriş, varolan zararlı etkinin en aza indirilmesi ve birikmemesi şeklinde düşünülmelidir. Bu da bilim adamının sorumluluğu altındadır. Tüketimin doğurduğu tahribatları en aza indirmedikçe, hatta ortadan kaldırmayı beceremedikçe, teknolojik çalışmalar yapılmamalıdır. Örneğin, nükleer atıklara dünyada yer bulunamaması, hayata aykırılığın kanıtıdır. Bunun çaresi bulunana kadar nükleer çalışmalar yapılmayacak[24]

Doğayla birlikte yaşama ilkesi aynı zamanda silah üretimine de son verir. Atom bombası, balistik füze sistemleri ve konvansiyonel silahların üretimi bilimin zaferi değil; insana kendi türdeşini öldürmesini ve uzun vadede doğayı öldürmesini meşru kılma cesaretini veren, ancak hiç de masum olmayan savunma adı altında gelişen sanayinin bir

---

21 Bkz. Nutku, *A. g. m.* s. 22.

22 Bookchin –Marksist söylemin aksine- insanın doğa üzerindeki tahakkümünün, insanın-insan üzerindeki tahakkümünden türediğini savunur. Ancak bunun üzerinde keskin bir söylem geliştirmiyor. Çoğu zaman tahakküm konusundaki hiyerarşiyi dile getirmenin belirsizlik yaratacağı düşüncesindedir. Bkz. Bookchin. *Toplumu Yeniden Kurmak*. s. 60-62

23 Bkz. Sinan Özbek, "Marx Ekoloji Körü müydü?", *Altüst* Dergisi, 2011/11. s. 2.

24 Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 60.

çelişkisidir. Doğanın kördüğüm edilişinden sonra uyanan bilinç, durumu sadece çözümler ama çözmez. Sürece müdahalenin süreç içinde yapılması da yetmez. Bilinç öncelliği almak, sürecin yönünü değiştirmelidir. Doğayla birlikteliğin sorumlusu doğa değil, bilinçtir.[25] Bu bilinç aslında hiyerarşi yerine, doğadaki birlikteliği önemseyen ve kendi özünü özgür seçimlerinde belirginleştiren anarşik öznenin bilincidir

> *İnsan türünün biricikliği özgürce seçmesindedir ve soy sürdürüp sürdürmemeyi de özgürce seçebilir.*[26]

Nutku, insanı doğa içinde özgürleştirecek olan bilinci, evrimin bir uzantısı olmaktan alıkoyar ve ona kendi öznelliğini teslim eder. Böylece her türden eylemin sonuçlarının sorumluluğunu üstlenecek olan irade, toplum içinde yoğrulan yurttaşın bireysel iradesi olmanın dışında -yani doğa-insan antagonizmine yol açan kültürel yaklaşımlar dışarda bırakılarak- insanın-insana karşı taşıdığı zorunlu olmayan bir sorumluluğun bilincini taşıyan irade olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada Nutku üçüncü ilkeden söz eder ve bundan önceki ilkelerin temellendirilmelerinin koşulunun bu ilkeyi anlamaya bağlı olduğuna işaret eder; üçüncü ilke ise başka hiçbir ilkeyle temellendirilemez. İnsanın soy sürdürmesini gerektiren doğal koşullara 'hayır' demesi kadar, belli toplumsal koşullara ve kültürlerle yoğruluşuna da 'hayır' diyebilmesi, özgürce seçebilmesindendir. Bu durum kişiliğin başka bir değere indirgenemeyeceğini gösterir, kendisi temeldir ve gerisinde 'neden' yoktur.[27] Nutku'nun sözünü ettiği "dünya bireyi" ancak bu özgür seçimi gerçekleştirebilir. Bu özgür seçimi gerçekleştirecek olan dünya bireyinin görevi düzeni korumak değil, onu aşarak kendi özgür iradesi ışığında ortaya koyduğu eylemin sorumluluğunu geniş bir zaman diliminde üstlenmektir. Hakim düzen içerisinde bireye eğitim aşamasında sunulan kültür, birey tarafından, kültürler arasında bir kültür olarak algılanır; merkeze koyulmaz. Varoluş bakımından dünyanın neresinde olursa olsun, birey ne tarihiyle ne de kültürüyle sınırlı değildir. Bu sınır koymanın etkisi birey tarafından hissedildiğinde, bunu kendi sırtından özgürce atabilir ve kendi varoluş serüvenine uygun bir tercihte bulunabilir.[28] İnsanın doğal evrime tekrardan dönmesinin ve doğanın insanlaşmasının öncelikli koşulu budur.

SONUÇ

Felsefe tarihine baktığımızda ekolojik problemlere ve bu problemin çözümlerine ışık tutan bir yaklaşımla karşılaşmadığımızı görebilmek mümkündür. Etik üzerine yapılan tartışmaların öncelikli probleminin insan olarak görülmesi, başta ifade etmiş olduğumuz problemin kaynağıyla ilgili bize ipucu vermektedir. Çünkü etiğin en çok üzerinde durduğu meselelerin başında bilinç varlığı olarak insana özgü olan özgürlük, eylem, erdem vb.

25 Nutku. *A. g. m.* s. 22.
26 *A. g. m.*, s. 22.
27 *A. g. m.*, s. 22.
28 *A. g. m.* s. 22-23.

kavramlar yer almaktadır. Dolayısıyla, ahlak felsefesi alanında beliren ayrılığın sebebi, sadece etiğin nesnesiyle ilgili farklı felsefi perspektiflerin var olmasıdır. Burada ahlak felsefesinin eksik kalan yönü insanı, sadece insanla olan ilişkisi zemininde sınırlandırmasıdır. Genel anlamda ahlak felsefeleri ahlaki ilkenin evrensel anlamına vurgu yaparken, bu ilkeyi insan kavramının evrensel olarak idrak edilen tanımına mahkum etmişlerdir. Dolayısıyla insanın doğa ile ve doğa içindeki diğer varolanlarla olan bir aradaki yaşamı paranteze alınmıştır. Bu noktada felsefenin başta sorması gereken soru, insanı ontolojik bağlamından koparmayacak bir yanıta ışık tutacak nitelikte olmalıdır.

"İnsan doğanın neyidir?" sorusu her şeyden önce ontolojik bir tanımlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu, aynı zamanda kışkırtıcı anlamlandırmalara yol açması bakımından yanlış sorulan bir soru olarak da görülebilir. Bu yüzden soruyu belki de ; "doğa insanın neyidir?" sorusuna dönüştürebiliriz. İnsan, diğer varolanlarla ontik bir bütünlük içinde kendisinde yaşam bulduğu, insanın varoluşsal anlamını kazanma zeminini oluşturan doğayla birlikte anlam kazanan bir varolandır. Bookchin ve Nutku[29] da doğa-insan arasındaki bu dolaysız etkileşime özel vurgu yapmışlardır. İnsan ile doğa arasında hiyerarşik bir anlam zeminini kemikleştiren muğlak bir toplumsal evrimden tekrardan doğal bir evrime dönmemiz gerekir. Bu gereklilik, sadece insana daha güvenli bir dünya umudunu güçlendiren bir yaşama işaret etmez; aynı zamanda insanı kendi öznel yaşam dünyasında daha verimli hale getiren ve dolayısıyla kendi varoluşunu –kendi özbilincine ulaşmasına olanak tanıması bakımından- anlamlandırabileceği bir yaşam alanına da işaret eder. Doğal evrime tekrardan dönmemiz, insanlığın doğallaştırılması olduğu kadar doğanın insanlaşmasıdır aynı zamanda. Bu, insanın sadece kendi yaşamını olumlayacak bir kaygıya dönüştüğünde, hiçbir şey değişmez; bizi var olan problemlerle tekrardan yüz yüze bırakır.[30]

Nutku'nun ekolojik sorunlar üzerine yapılan tartışmalara sunmuş olduğu katkı, sadece insan yaşamını gözeten bir bakış açısı sunmaması nedeniyle önemlidir. Bunun yanında var olan dünya sorunları çeşitliliğine yönelik öne sürdüğü geniş kaplamlı ilkeler ışığında felsefi bir çözüm önerisinde bulunuşu oldukça değerlidir. Yapmış olduğu bu katkı, var olan problemler sarmalına ilişkin geliştirilen çözüm arayışlarının çokluğu sorununu da ortadan kaldırmaktadır. Bu anlamda Nutku, öne sürdüğü ilkeler üzerine başka ilkelerin eklenmesinin, yani her probleme karşılık gelecek bir ilkenin sunumunun, sorunu daha çetrefilli bir çıkmaza doğru sürükleyeceğini savunur. Onun yapmış olduğu en önemli tespit, problemler zincirine sebep olan yaşam tarzının tümden ortadan kaldırılması gerektiği telkinidir. Bookchin de bu anlamda toplumsal evrimden doğal evrime girmemiz gerektiği yönünde bir görüş bildirmesi nedeniyle, Nutku gibi, varolan dünya sorunlarına kapsayıcı ilkeler üzerinden bir çözüm geliştirmiştir.

---

29 Bkz., Uluğ Nutku. *Daha Güncel Felsefe*, s.51.
30 *A. g. m.*, s. 23.

Kaynaklar

BOOKCHIN Murray, *Toplumu Yeniden Kurmak*, (Çev: Kaya Şahin). Sümer Yayıncılık. Mart 2013; İstanbul

———————. *Özgürlüğün Ekolojisi*, (Çev: Mustafa Kemal Coşkun). Sümer Yayıncılık. Mayıs 2013; İstanbul

———————. *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, (Çev: Abdullah Yılmaz), Sümer Yayıncılık. Aralık 2013;İstanbul

FROMM Erich, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, (Çev: Aydın Arıtan). Arıtan Yayınevi. 2003; İstanbul

MARX Karl, *1844 El Yazmaları*, (Çev: Kenan Somer). Sol Yayınları, 2005; Ankara

NUTKU Uluğ, "Doğa-insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke", *Felsefelogos* Dergisi, Mart 1999/1

———————. *Daha Güncel Felsefe*. Anı Yayıncılık, Ankara; 2013

ÖZBEK Sinan, "Marx Ekoloji Körü müydü?", *Altüst* Dergisi; 2011/11

TOPAKKAYA Arslan, "Hans Jonas'ta İnsan ve Doğanın Değeri", *FLSF* Dergisi, Bahar 2013, sayı: 15

'Sanki var' inancının felsefi bilgisi üzerine

Deniz Kanıt

Feuerbach, Hıristiyanlığın Özü'nde bilincin yansıtmalı işleyişini dinsel tasarımlamada görerek şöyle diyordu: "İnsan-dinin gizemi budur- varlığını nesnelliğe yansıtır ve sonra kendisini, bir özneye dönüştürülmüş olan bu yansıtılmış imgesinin tekrar nesnesi haline getirir" Nutku'nun, bu kavrayışı, daha geniş bir antropolojik zemine taşıyarak ortaya koyduğu felsefi bilgiyse şöyle: "Oyunların oyunu ölüm bilincinin gölge oyunu. Amaç "ölümsüzlük kazanmak"; gösterimi, üç boyutlu cismi iki boyutlu gölgeye çevirmek; kuralı, iki boyutluyu üç boyutlunun üstünden bir solukta ve ona değmeden atlatmak. Oyunda, sonsuz çeşitlemeleri olan tuzak, düşünülemez olan boyutsuzluğun, düşünülemezliğine karşın 'söylenebilirliğini'(sanki var'ı D.K) kurmak, gölgeyi gizlemek, görünemez kılmak sonra da söylenebilirliği varolabilirlikle eşleştirmek. Bütün diğer oyunların tersine bu oyunda tuzağa düşen oyunu kazanır, ölümsüzlük amacına ulaşır. Ayrıca tuzağı kuran ve tuzağa düşen aynı kimsedir. Çünkü oyun herkes için tek kişiliktir."

Düşünce gerçek nesne bağıntılarından yola çıksa da pekala gerçek olmayan bağıntılar kurabiliyor, var olmayanı sanki var'a, olmayacağı olacakmışa dönüştürebiliyor. Var olanı var olmayanla anlamlandırma ve benzeri olgular insanın paradoksal varlığını ortaya koyuyor. Hatta Nutku insanoluş'un (bilimin terimiyle homogenesis) da bu paradoks üzerinde yükseldiğini düşünüyor. Ontolojik bakışın önemi, Varlıkta – insan varlığı, toplum varlığı dahil- paradoksal yapıların bulunduğunu görmesinde yatıyor. Şöyle diyor Nutku: "Her ontolojinin aslında bir insan ontolojisi olduğunu söylemek de abartılı bir çıkarım olur. Önemli olan bir çağa özgü anlatımlarda birbirinden kopuk gibi görülen sorunların bağlarını bulmaktır. Geleneksel özne-nesne bağı sorununda görüldüğü gibi özne kendini var olandan soyutlarsa felsefe hem "anlama yetisi kendi yasalarını doğaya yazdırır" gibi özne-merkezli

bir bilgi teorisi yanılgısına hem de varlık-insan var oluşu birlikteliğinde insan-merkezcilik yanılgısına sürüklenir" Nutku'nun bakışında insan felsefesinin, felsefenin epistemoloji gibi ontoloji gibi diğer dallarına zemin teşkil ettiği de söylenemez zira felsefe bunu yaparsa izm şekline girer ve ona olsa olsa felsefi antropolojizm denir. Bu tutum insanı varlığın merkezine koymaktır oysa insan var olanlar arasında bir varolan ve varlığı da paradoksal olandır.

İnanma olgusunun insana özgü temel varoluş koşullarından birisi olduğunu söylediğimizde bunun bilmeye oranla bir fazlalık taşıdığını da söyleyebiliriz zira bilme, var olanın özelliklerini, olduğu gibi, inanma ise hem olduğu hem de olmadığı gibi edinmeye yönelmedir. İnanma olgusu bu fazlalık özelliğiyle hem paradoksallığı hem de apaçıklığı kendinde barındırır. Bu apaçıklık inanmanın insana özgü olmasının apaçıklığıdır. Bunu ortaya çıkaran bakışa 'öze bakış'- özcü değil!- demek, inanmanın insan varlığının 'özsel a priori' dayanağı olduğunu söylemek yani inanmanın genelliğine açılabilmek demektir. Bu, sözgelimi algılamanın da canlılarda genel olduğunu, a priori olduğunu söylemeye benzer. A priori bağ kurma yalnız bilgi bakımından değil pekâl varolanın öyle olması dayanağında da kurulabiliyor demektir. Nutku'nun ontolojinin temel disiplin olmasından kastı, incelenen yapı, nesne ne olursa olsun temeldeki sorunun 'bunun varlık belirlenimi nedir?' 'onu olanaklı kılan belirlenimler nedir?' sorusu olmasıdır. Yani başlangıç sorusu, varlık alanlarının yapılarına yönelik geniş soru yerine "kaç çeşit nesne vardır?" dar sorusu. Nutku çözümlemeye farklı giriyor ve bu ayrımı insan felsefesine girişin bir anahtarı olarak kullanıyor. Gerçek nesne biz onu bilmesek de var ve bilinçten bağımsız. Burada bilgi nesnesi olma ve kendi başına var olma ayrımını önemli buluyor zira bu ayrım yapılmazsa 'ancak bilinen vardır' diyerek kendimizi varlığın merkezine koyma yanılgısına yani antropolojizme düşeriz. İdeal nesnenin (varlığın) değişmez yapıda olması çelişik bir ifade gibi görünse de varlık kavramının gerçeklikle özdeş olmadığı hatta gerçeklikten daha fazla olduğu düşünüldüğünde çelişikliği gider (idealite realite ile birlikte varlığa ait). İdealitenin tek alanını matematikle sınırlandırır Nutku. Matematik bağıntılar aklın ürünü değil, akıl bu bağıntılar alanını keşfeder ve etmektedir. İdealite alanına mantığı ve etiği dahil etmez. Matematiksel yapılar tüm evrende geçerli yapılar.O halde ideal varlık da bir sorun olarak karşımızda. Bunun idealizm-materyalizm kısır karşıtlığıyla ilgisi yoktur yani sorun, bilinçle maddi varlık arasındaki bir öncelik sonralık sorunu değil, sorun, duyumlanmayan matematiksel yapının nasıl bilindiği, eş deyişle hangi varlık dayanağında bilinebilir olduğudur; onun dolaylı verilmişliğidir. Zihin nesnesi (zihinsel varlık) derken ise zihne içkin ama gerçekliğe uygulanamayan tersine gerçekliği en ilgisiz biçimlerde yansıtabileni kastediyor. Bunlar algı içerikleri taşıyorlar ama bu içeriklerle gerçeklikte bulunmayan bağıntılar kurulabiliyor sonra da bu bağıntılar gerçeklik sanılabiliyor. Sanılmasının nedeni de kurgulanan nesne özelliklerinin zihinde birbirine bağlanışının daima gerçek nesnelerden kaynaklanmış olması ve daha da önemlisi bunun bir çelişki içermemesi.

'Sanki var' inancı zihinsel bir olgu olarak görüldüğünde, çözümleme artık doğruluk-yanlışlık doğrultusunda olamaz zira ne mantıksal ne de gnoseolojik ölçütler temeldeki insani kaygılar, beklenti ve umutlarla ilgilenir. Doğru-yanlış mantıksal ayrımı ve hata-hakikat gnoseolojik ayrımı var-yok ayrımına yol açacağından yok'un var'dan; gerçek

dışılığın gerçeklikten; akıl dışılığın akıldan kaynaklandığı göz ardı edilir. Sanki var inancının çözümlenmesinde yönelim bunun ne gibi anlam verişler ve amaçlamalarla dolayımlandığıdır. İnanmanın da bir mantığı var; akıldışılık mantıksız değil; sanki var inancı, gerçekliği aşma yöneliminin mantığı! Hatta zihinde, somut resmedişin yerine genelleşen kavram geçtikçe (asıl anlamda soyutlama der buna Nutku) sanki var inancının derinlik boyutu da artar ve asıl önemlisi de derinleştikçe insani öz'e iner. Nutku'nun örneğine göre, cezalandırıcı ya da ödüllendirici tanrının koşullu buyrukları değil insan insana yalın ilişkideki vicdanın sesi işitilir artık. Bir başka örneğinde ise inançtaki sevap-günah karşıtlığının bilgideki doğru-yanlış karşıtlığından daha ağırlıklı olmasını vicdanı harekete getirmesiyle açıklıyor ve insanın, yanlışını düzeltebilir ve unutabilirken, günahını sırtında ömür boyu taşıdığı insani olgusunu vurguluyor. Nutku'ya göre burada illa da sevap-günah terimlerini kullanmak gerekmez; bir din öğretisine tutunmak da şart değil, sadece değerlere duyarlılıkta bir kıpırtı yani kişisel hesaplaşma yeterli. Bu hesaplaşmadaysa her tür nedensel gerekçeler düşer ve bunlar insani durumlar olduklarından bilgiden daha da sürükleyici ve bağlayıcı olabilirler. Öyleyse inanmanın bilme'den, anlam vermelerin bilgi çeşitlerinden fazlalığından söz etmek de mümkün. Bilgi dışı olana inanma anlam vermenin inanca bürünmesidir ve bilmeyle bilgi dışı olana inanmayı ayıran sınır çizgisini nedensellik kategorisi çizer. Varoluşsal temel sorun bağlamındaysa, bir anlam öbeğine felsefi bakış nedensel açıklamalar arayan, akılsal çıkarımlar yapan diskursif bakıştan farklı bir bakış, öze bakıştır, özcü! değil! Bu bakış her tek öbekte geneli gören bakıştır. Burada bir anlamlar hiyerarşisi değil ögelerin birlikteliğinin kavranışı söz konusudur zira anlam veren bilinçte artık 'bütünlük' kategorisi iş başındadır. Kavrayış burada sıra düzeninden amaçlılığa geçmiştir. Nedensellikte bilinç ve gerçeklik, bilebilirliğin sınırları içinde örtüşür ama bilincin çoğu kez nedenselliğe direnen ereksellik kategorisi aracılığıyla burada bir bağdaşmazlık oluşur. Ereksel düşüncenin nedensel düşünceye müdahalesi bilimsel düşünce doğrultusunda kısmen giderilse de günlük yaşama pratiğinde yani pratik yargı veren bilinçte geniş ölçüde sürmektedir. Günlük yaşamda ereksellik sanki bir bilgi kategorisi gibi iş görür ve hatta nesnel geçerlilik iddiasıyla da ortaya çıkabilir. Bunun olanaklılığı ise canlı ilişkiler içinde olan bilincin, uyguladığı kategorilerin hesabını kendisinin verememesinde bulunabilir. Ereksel düşüncenin yönelimi birliğe, bütünlüğe ve kapsayıcılığadır. Burada amaç tasarımı ereksel düşüncenin işini kolaylaştırır. Özellikle karmaşık yapıların anlaşılmak istendiği yerde ereksel açıklama ağırlık kazanır; yapının karmaşıklığı onu basit sonlar aramaktan vazgeçirmez. Nedensel düşünce dağınık nedenleri çaba sarf ederek bir araya toplamaya çalışırken ereksel düşünce bitmez tükenmez görevin üstünden öbür uca atlar, bir son'un üzerine konar, son ucu ulaşılmaz amaç olarak açıklar, artık bir birlik tasarımını kurmuştur. Nedensel düşüncedeyse geriye doğru sonsuza giden nedenler zincirini izlerken çok çeşitlilik daha da artar ve birlik ise kaybolur. Bu tersine çevirmede şimdi var olan, gelecekteki (henüz olmamış), geçmiş de şimdi tarafından belirlenir. Ayrıca geçmiş zaman noktalarında nasıl idiyse öyle olması gerektiği var sayılır. Gelecek şimdide herhangi bir şekilde taşınır, etkin bir biçimde tasarlanır. Sonra olan, önce olanın; gerçek dışı olan (başka türlü de olabilen) ya da olabilecek olan, belirlenmiş gerçeğin önüne geçer. Sadece düşüncede öngörülebilen artık gerçekten de önceden varmış gibi kabul edilir.

Amaca yönelmenin insan bilincine özgülüğünü Nicolai Hartmann 'Ereksel Düşünme' adlı yapıtında gösterir. Hartmann ontolojisinde nedensellik kategorisi tüm varlık alanlarında ama farklı biçim alışlarla ve kesin matematiksel formülasyonlardan da git gide uzaklaşarak yer alır. Tarihsel, tinsel varlık alanında ilk kez ortaya çıkan 'amaca yönelme', kategorial bir novumdur, bir yeniliktir. Böylece kategori kaydırmacasının yanlışlığını da belirtmiş oldu Hartmann. İlkin Kant'ın işaret ettiği ama insana özgülüğünü kenarda bıraktığı 'sanki var bilinci' inanmanın çekirdeğindedir. Kant, organik amaçlılığın nedensel işleyişinin fizikte matematiksel gösterilen mekanik nedensellik ve etki-tepki derecesinde gösterilemeyeceği kanısıyla bunu 'düzenleyici(regülatif)' ilkeler arasına koydu. Sanki var'ı bu konuda öne çıkardı. Yani onu, doğayı tasarlamak için kullanılan bir ilke, bir çıkarım olarak gördü. Oysa 'sanki var', insani bir bilinç durumudur ve doğaya uygulanması bilgice yanlış olsa da anlam verişler doğru-yanlış ayrımına ilgisiz olduğundan bu yanılgının 'anlamsız' olduğu söylenemez. Ereksel bağın kategorial analizini yapan Hartmann bilincin yönelimler örgüsünü ve onun üç aşamasından söz etti. Bu aşamalara yönelim denmesi gerçekleşmenin onlarla örülmesinden. Bu üç yönelimi birbirinden koparmaksızın birlikte ele almak önemli. İlkin, amaç, bilinçte zamanı atlayıp geleceğin öngörüşü olarak ortaya konuyor, sonra bilinçte konulan amaçtan kalkılarak araçların seçimi (geri giden belirlenim), üçüncü olarak da seçilen amaçlar dizisi boyunca gerçekleştirme. Burada bilinçle amacı arasındaki örgüde amaç iki kez konmuştur: Henüz gerçekleşmemiş ama araçları belirleyen birinci amaç olarak ve gerçekleşmiş ikinci amaç olarak bu ikisinin varlık tarzları farklıdır; ilki ideel, ikincisi ise real. Buradaki yenilik bilincin de iki kez konmuş olması: önce amaç koyan bilinç sonra da gerçekleştiren bilinç; ikincisi birincisine kavuşur ve birlik oluşturur. İlkine iradi ikincisine eyleyen bilinç de denebilir. Burada nedensel bağdan çok daha karmaşık ve yüksek bir bağ şekli vardır. Nedensel akışın şimdiden geleceğe doğru olmasına karşılık ereksel bilinç 'önceden belirlediği amaca uygun düşecek neden-etki bağlarını' sürecin başına dönerek yeniden seçer ve amaca yöneltir. Yani nedensellik erekselliğin amacı olabiliyor; ereksellik nedenselliği her yönden, her bakımdan kuşatabiliyor. Bilincin şimdiden geçmişe hareketi; sonra da süreci geçmişten şimdiye 'sanki öyle imiş gibi' dizmesi ve geleceği de belirlemesi. Bu Nutku'ya göre insani paradoksun mükemmel bir örneğini oluşturuyor. İnsan nedensel bilgilerini aşkın ereklerle kuşatmadan edemiyor.

Bilincin amaç koyarken zamanda sıçramalar yapması, geleceği öngörmesini, bilincin algı-zamanındaki hareket özgürlüğü sağlıyor; araçları geriye doğru seçebilmesi de bu özgürlüğü nedeniyledir. Gerçek zamandaki olanaksız süreç, algı zamanında olanak kazanıyor. İnsan bütün varlık tabakalarını kendinde toplayan bir varlık olarak bir kategoriler çokluğu taşıyor ve bu kategorilerle birlikte nedenselliklerle erekselliklerin kesiştiği bir noktada duruyor. Nedensellik insanı zamana bağlıyor, sınırlandırıyor; öte yandan sonuçlar hep başka sonuçlar getirdiğinden özgürlüğünün alanı genişleyebiliyor, son sonuç olanaksız görünüyor. Erekselliği ise insanı hem kendi amaçlarına bağımlı kılıyor hem de bu amaçları gerçekleştirmek için zamanı ileriye-geriye doğru tasarlama gücü veriyor bu da onu özgür kılıyor. İnsan yani paradoksal varlık doğadaki nedensellikleri inceleyerek, tarihteki ereksellikleri anlamlandırarak hem evrene hem de kendine daha çok açılıyor.

Nutku'ya göre aşmacalar kuran bilincin kendi sonluluğunu bu tersine çevirme girişimi ölüm bilincinin sonsuza uzattığı gölge oyunları. İnsanın tek yanlı kalmayacak tanımı 'olanaklar varlığı' olması. Bununla kastedilense gerçekleştirebileceği veya gerçekleştirmeye yönelebileceği olanaklar taşıdığıdır. Bunların çoğu da karşıtlıklar halinde ortaya çıkıyor ve hepsi de yaşatma-öldürme karşıtlığı içine yerleştirilebiliyor. Nutku 'paradoksal varlığa' daha çok vurgu yapıyor. Bunu dile de yayıyor. Dil bütünlüğü içinde de insan çift varoluşta. Bir defasında 'vardır' diyor, başka bir defa 'olmalıdır'. 'Olmalı' daima 'sanki var'ı içinde taşıyor. Dır diyerek sıkıca tutmak 'olmalı' diyerek değiştirmek istiyor. 'Dır' saptanmış ama 'olmalı' kuşkuludur. Kararlılığı ve tereddütü arasında gerilim oluyor. 'Vardır' sınırlılık ve huzur isterken 'olmalıdır' özgürlüğü ve huzursuzluğu ilerletiyor. Bu durumun önkoşulu nesne bilincinden ben bilincine geçiş. Geçiş olanaksız değil, gerilimli; böyle olmasaydı geleceğe ilişkin herhangi bir sorun bilince yerleşmezdi. Şöyle diyor Nutku: " İstenilen (arzu edilen) 'dır' ile istenmeyen 'dır' bizimle birliktedir. Dır'ın içinde istek vardır, irade vardır bu nedenle olmalıya ya da olmamalıya geçiş olağandır. Bu geçişin doğalcı yanılsama sayılması ise –malı gerekliliğinin 'dır' doğallığı gibi anlaşılmasına itirazsa, buna katılır Nutku. Zira insanın yer aldığı doğa artık 'kendi başına doğa' olarak kalmaz; olmalının değiştirme gücü, insan iradesi ve amaçlılığı ona katılmıştır çünkü. İki kip arasındaki gerilimli durum insani hayat tarzına özgüdür: Realiteyle idealitenin iç içeliği!

Yargılayan ve yargılarda ortaklaşabilen bir varlık olarak homo juridicus

Özlem Duva

Zavallı insan, ruhunun çevresine, yüksek ve aşılmaz bir çit örmüş, içinde günübirlik vücut ve ruh hayatçığına düzen ve güvenlik sağlamaya çalıştığı küçük bir harman yapmıştır. Bu harmanın içinde her şey çizilmiş yollan, kutsal göreneği izlemeli; basit, kolay anlaşılır yasalara uymalıdır. Böylece, ne olabileceğini ve nasıl davranmamız gerektiğini belirli bir güvenle önceden görmeyi isteriz. Korku istilâlarının hükmü altındaki bu esrarengiz harmanın içinde, küçük, kırkayaklı kesinlikler hüküm sürer. Herkesin ve her şeyin binlerce yıldan beri kovmak için örgütlendiği utanç verici, öldüren düşman aynıdır: Büyük Kesinlik. Bu Büyük Kesinlik de, şimdi çiti aşmış, benim üzerime saldırmıştı.

Nikos Kazancakis[1]

Şiddetin ve yasasızlığın hüküm sürdüğü, her geçen gün birlikte yaşamanın yollarını daha çok arar hale geldiğimiz çağımızda, insanın yasa ile olan ilişkisi giderek önem kaybediyor, hukuka, yargı mekanizmalarına ve adalete duyulan güvensizlik sebebiyle yasa dediğimiz şeyin insani boyutu, insanla olan özsel bağı unutuluyor gibi görünmektedir. Oysa ki

1 Nikos Kazancakis, Zorba, Çev: Ahmet Angın, Can Yayınları, İstanbul, 2013,s:332

pek çok düşünürün de üzerinde durduğu gibi yasanın olumsuzlanması, kişilerin hak ve kimliklerinin güvencesini –kısmi bir biçimde de olsa- sağlayacak temel referans noktasının göz ardı edilmesi anlamına gelir. Alain Supoit'nun deyişiyle söyleyecek olursak, *yasanın olumsuzlanması, totalitarizmin ayırt edici unsurudur*.[2] Bilindiği gibi modern dönemle birlikte yasanın dayanağı olan kutsallığın aşınması yasanın, doğa kanunlarına benzer bir kesinlik iddiası üzerinden-özellikle A. Comte sonrası felsefede- bir saf bir meşruiyet ilkesi olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Belki de bugün hukukun saf ilkelerine ve yasaların hükümranlığına duyulan öfkenin kaynağı, bu tanımlamanın kendisidir. İnsanın yasa ile olan ilişkisinin formel bir kesinlik fikri üzerinden tanımlanmasının yarattığı sorunların üstesinden gelebilmek için ise yasayı, insan-yasa ilişkisini ve aynı zamanda insanın söz ve yargılarla olan ilişkisini de dahil edecek biçimde yeniden felsefi bir sorgulamanın konusu haline getirmek gerekir. Kuşkusuz yasaların göreliliği bugün hem hukukta, hem felsefede kabul gören bir düşüncedir ancak aslında bu kabul, *yapı* bakımından insan-yasa ilişkisini dönüşüme uğratmaya yetmemektedir. R. Musil bu durumu, yani yasaya dair modern araştırmanın yetersizliğini, duygusal anlamda Tanrı'nın mantosundaki kıvrımlarını tek tek açan bir büyünün, mantıksal anlamda ise katı, cesur ve hareketli bir matematik bıçağının işleyişine benzeterek ifade eder. Kökleri Kartezyen matematik kesinlik idesinde bulunan bu işleyiş, insanın nihayetinde, kendi sözünü yasa haline getiren bir varlık olduğunu, aynı zamanda özgür bir yargılama faaliyeti ile sözün yeniden kurulabileceğini hesaba katmamakla kalmaz, Musil'nin ifadesiyle *matematiğin bir cin gibi yaşamın bütün alanlarına girmesini* yadsımadan, onun hayatı biçimlendirmesine izin verir.[3] İşte bu matematiksel kesinliğin hukuksal planda aldığı biçim, özellikle hukuksal pozitivizmin katkısıyla yasanın tözselleştirilmesi ve söz ve yargılarla ilişkisinin kopartılması yönünde olmuştur.

Oysa ki insanın söz ile olan ilişkisi, hukuksal metinlerin çıkışından önceye dayanan temel bir ilişki olarak, onun varoluşunun ve yaşam pratiğinin antropolojik temellerini araştırabileceğimiz bir noktada durmaktadır. Bunu sadece sözleşme teorilerinin ardındaki antropolojik varsayımlara bakarak temellendirmek yeterli olmasa da, tarih boyunca sözleşmenin bağlayıcılığının toplumsal yaşamın temelini oluşturduğu, toplumsallık için söze duyulan saygının esas olduğu v.b. gibi temel bir aksiyom olarak kabul edilen önermelerin, bir yanıyla doğal hukuk kuramlarının zeminine yerleşmiş bir temel fikir, diğer yanıyla ise bütün yazılı düzenlemelere dogmatik bir değer atfeden bir yapı olarak cisimleştiği söylenebilir. Dolayısıyla, normlar hiyerarşisi içerisinde en üstte yer alan *puncta sund servanda*, yani "akitlere uymak gerekir" ilkesinin içerdiği yükümlülük, bugün hukuk felsefesi açısından henüz güven vermeyen, tartışma götürür bir ilke olarak görülse de bu durum, insanın yasa ile olan ilişkisinin özsel bir ilişki olarak görüldüğü gerçeğini değiştirmemektedir. Ancak insanın yasa ile olan ilişkisini özsel bir zeminde kurabilmek için de insana dair genel bir görüşe gereksinim duyulacağı açıktır. Yakın bir zaman önce kaybettiğimiz değerli hocam Uluğ Nutku'nun "İnsan Felsefesi'nin Bazı Sorunları" adlı

2 Alain Supiot, Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üstüne Bir Deneme, Çev: Bige Açımuz Ünal, Dost Kitabevi, 2005, s:77

3 Robert Musil, Niteliksiz Adam I, Çev: Ahmet Cemal, YKY, 2013. s: 118

yazısı, bu konudaki eksikliğe dikkat çekmesi ve konuyu felsefi bir antropolojinin imkanına yönelik düşünümlerle birlikte ele alması açısından değerlidir:

> "Dillerin dilini-farklı dillerin ortak özünü-anlamakla tarihsel içerikli 'insanın özü' kavrayışına ulaşılabilir. Genele özelden kalkarak işaret edecek ve özelin hem genel belirlenimlerini hem de anlam bağlarını araştıracak bir felsefi söylem bunu yapabilir. Bu iş zordur ama olanaksız değildir. Bu, aynı zamanda güncel bir görevdir, çünkü dünyanın çok değişik yerlerinde, çok değişik koşullarda yaşayan insanlar birbirleriyle iletişim ve ortak anlayış arıyorlar. (...)

İnsan hakları sorunu, insanın canlılar arasında nasıl bir canlı olduğunu, zorunlulukla içermez; hatta canlılık sorununu içermez. Bu da *aporia*'yı tazeler: Tarih doğadan apayrı mıdır? Sorun daha da dolayımlanır ve saldırganlık-barışçıllık ikiliğinin özsel-antropolojik mi, tarihsel-göreli mi olduğu sorusuna yol açar. Gerek tarihe geniş ölçekte gerek günümüz toplumlarına dar ölçekte (tek tek) bakıldığında, 'insan hakkı' diye bir kavramın hukuksal karar mekanizmalarının temeline konularak uygulandığı hiçbir örnek bulunamaz. Oysa bireysel ilişkilerde hak kavramından hiç söz edilmeden gerçekleştirilen 'koşulsuz dayanışma' örnekleri gökteki yıldızlar kadar çoktur. Bireyler arasında apaçık görülen ethik belirlenim toplum düzeyinde kesintiye uğruyor ve yerine siyasal-ideolojik belirlenim geçiyor. (...) Bu ilişkilerdeki birlikteliğin insan hakları bakımından anlaşılıp değerlendirilmesi için 'hak' kavramının normatif kabuğunun parçalanması ve özün görülmesi gerekir."[4]

Yukarıdaki paragraftan da anlaşılacağı gibi hakları doğuran normların yapısını ve kaynağını düşünürken ya da Nutku'nun deyişiyle konuyu "bir haklar skolastisizmine" düşmeden tartışabilmek için normatif olanla insani olanın kesiştiği noktaları dikkatli bir biçimde tayin etmek ve hatırda tutmak gerekmektedir. İnsan ve yasa ilişkisini insan ve söz ilişkisiyle birlikte kurmanın, insan için yapma, dışsal olan sözleşmeyi tözselleştirmekten daha başka bir yolu var mıdır? Esasen bu ilişkinin bir dışavurumu olarak görebileceğimiz sözleşmenin ardındaki antropolojik imkan bizi, sözleşmenin temeline yerleşen "söz" ve onun taşıyıcısı olan "insan" arasındaki bağı ve aynı zamanda bu bağın normlar ve normların yapısı ve işleyişi ile olan ilişkisini düşünmeye götürür. Bu noktada dikkate değer bir konu olarak yargılama, hem normların kesinlik iddiasına karşı yorumlayıcı boyutuyla bu kesinliği aşındıran, hem de normatif olanı kamusal bir tartışma formuna sokma imkanına sahip bir etkinlik olarak, dikkatle incelenmelidir. Bunun yanı sıra yargılama, normların kendi iç tutarlığının sınırlarına sıkışıp kalmış "söz"ü yeniden kurmayı talep ettiğinden, kesin bir normun dahi niteleyemeyeceği özel durumların varlığını gösterir; yani normların ve normatif olanın kamusal karakterini açığa vurur. Böylece yargılama esnasında yargı vermenin asli niteliği, yani politik yanı ortaya çıkmış olur.[5]

---

4 Uluğ Nutku, "İnsan Felsefesinin Bazı Sorunları" Felsefe ve Güncellik, Bulut Yayınları. İstanbul, 2005, s: 41-42

5 Bunun en çarpıcı ve en net biçimde görülebildiği yerler ise kopuş savunmalarıdır; yukarıda

Buna karşın biz bugün yargılama ediminden söz ettiğimizde, genellikle hukuksal bir problem olarak "yargılama ediminin statüsü" ve bu kavram ekseninde tartışılan yargı meselesini dikkate almakta ve yargılama konusunu hukuka mal edilmiş teknik ve dar anlamı üzerinden tartışmaktayız. Böylelikle bu tartışmanın politik içeriğinin zaman zaman hukuksal metinlerin normatif içeriğinin tözselleştirilmesi ve kesinlik iddiasına yaslanarak tahakküm üretmesi yoluyla göz ardı edildiğini görmekteyiz. Meselenin bu şekilde ele alınması ve Antiklerden beri insanın temel yetisi olarak tanımlanan söz söyleme ve yargı verme kapasitesinin unutulması, aynı zamanda yargı vererek, yargılar üreterek bir arada yaşayabileceğimiz gerçeğini göz ardı etmektedir. Bununla birlikte bu unutma hali, yargı meselesinin haklara ve söz söyleme kapasitesine sahip varlıklar olarak insanlara, yurttaşlara ait bir kapasite olduğu gerçeğini yok sayarak, yani onun kamusal niteliğini örterek, meseleyi bir yönetimsellik vurgusu içerisinde, araçsallaşmış hukuk/yasa kavrayışının sınırlarına çekmektedir.

Yargı meselesi, aynı zamanda bir meşruiyet tartışması olarak doğal hukuk geleneği içerisinde Antik Yunan'da başlayan ve klasik gelenek içerisinde genellikle pratik bir bilgelik, yani iyiyi kötüden ayırma yetisi olarak içeriklendirilmiş bir meseledir. Yargı vermenin Antiklerden itibaren öncelikle erdem ile ilişkisinde tartışılmaya başlanmış olması ise onun, insanı insan kılan niteliklerin asli bir unsuru olarak görüldüğünü göstermektedir. İnsansal eylemleri haklı-haksız ve adil olan olmayan olarak adlandırabilmek için gerekli olan bir değerlendirme ölçütüne ulaşma gayretiyle birlikte düşünüldüğünde bile gerisinde bir antropolojik açımlama bulunduran bu tartışmalar, örneğin Platon'da karşılaştığımız biçimiyle, sadece bir eylemi adil olarak değerlendirip değerlendiremeyeceğimiz konusuyla sınırlı olmayıp, yargı vermenin aynı zamanda bizi doğru bilgiye de ulaştıracak bir yeti olarak da düşünüldüğü; yani hem insanın kendi varlığına, hem de dünyaya dair bir hakikat arayışını içeren ve bununla sıkı bir ilişki içinde olan bir temellendirmeyi ifade etmektedir. Aristoteles'in bakışı içerisinde artık hem teorik aklın bir konusu hem de bir pratik bilgelik tarzı olarak ele alınan yargılama, tikel olumsal örneklerdeki yaşam pratiklerine yönelik bir akılyürütme edimi olarak tanımlanmaya başladığında ise daha ziyade ortak bir yetinin işleyişine gönderen, topluluk içerisinde işleyen ve bu yanıyla insanların ortak duyusuna seslenebilen bir pratiği ifade eder hale gelmiştir.

Yargılamanın ve yargıgücünün felsefe tarihi içerisindeki çeşitli konumlanış ve ele alış biçimlerine bakmak, Antik Yunan'dan beri insandaki akılsallığın bir tezahürü olarak görülen "yargılama" edimini, insanın içinde bulunduğu toplumsal-normatif düzendeki yerini hatırlatacak biçimde düşünmek açısından gereklidir. Her şeyden önce yargı yetisi, toplumsallık içerisinde işleyen bir yeti olarak daima "diğerine" ihtiyaç gösteren, yani çoğulluğu gerektiren bir yetidir ve yargıgücü üzerine düşünmek aynı zamanda başkalarının

bahsedilen "normatif kabuğun parçalanması" belki de bu savunmalara alan açan bir yargı mekanizması sayesinde mümkündür ve Vergès'nin deyişiyle bir silah olmuş yargıların/sözlerin karşı karşıya gelmesiyle anlam kazanan yargılama, silahlar bir kenara atılmadığı, yani sözden vazgeçilmediği sürece anlamlı bir etkinlik olabilir. (Jacques Vergès, Savunma Saldırıyor, Çev: Vivet Kanetti, İstanbul: Metis Yayınları, 2009, s. 15.)

yargılarını ve kanılarını hesaba katmak demektir. Böylece daha genel olarak söze katılmayı, yani politik konuşmayı mümkün kılan bir edim olarak kavramsallaştırılan yargılama faaliyeti, Aristoteles'in *phronesis* kavramıyla ilişkisinde düşündüğümüzde[6], insanın rasyonel bir biçimde eylemesini sağlayan ve tecrübe ile kazanılan pratik bir erdem olarak, aynı zamanda yurttaşlar arasındaki bağıntıyı da tesis etmektedir. Zira *phronesis* kavramında içerilmiş olan yargılama, tözsel bir hakikati ya da bireysel bir değerlendirmeyi değil, dünyada ve bu dünyayı paylaşan yurttaşlar arasında düşünmeyi referans almak durumundadır. Böylece yargılama ediminin kendisi *söz*'e, yani politik olana dair bir kavram olarak anlam kazanmaktadır. Bunu, Aristoteles'in, adalet erdemini tartıştığı *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabının V. Bölümünde de açık bir biçimde görebiliriz. Bu bölümde Aristoteles, adalet erdemine uygun davranmanın, kişinin sadece kendisi için değil, başkaları için de iyi bir şey olacağını öne sürdüğünde, aslında *polis*'in iyisini temel alan bir adalet anlayışını tesis etmek istemektedir. Bu durumda adalet de kendi başına değil, insanın diğerleriyle ilişkisinde konu edinilen bir mefhum haline gelir. Nitekim Aristoteles, yargının öznesi olan kişinin, yani yargıcın kimliğini de bu temel üzerine oturtmaktadır: Yargıç, düzeltici adaletin öznesi, yani "orta"yı temsil eden kişidir ve bunu sağlayan temel koşul da politik olanla ilişkilenmiş bir edim olarak yargılama edimini, genel olarak topluluğun iyisini esas alacak biçimde gerçekleştirmektir.[7]

Ancak belirtmek gerekir ki Burada site *ethos*'unun hakim olduğu bir yargı kavramsallaştırması söz konusudur ve Antik Yunan'da bireyin iyisi aynı zamanda sitenin de iyisi olduğundan, yargılama edimi, sitenin iyisini bir ölçüt olarak almak ve buna göre işlemek durumundadır. Burada bizim için dikkate değer olan şey ise yargılamanın kendisinin politik olması ve yurttaşlar arasındaki bağıntıyı temel almasıdır. Bu bağıntının *ethos*'un belirleyiciliğinden çıkartılıp, otonom faillerin öznel bakış açısını esas alarak bir kamusallığa açılabilmesi ise, modern çağın krizine bir yanıt olarak duran Kant'ın antropolojik bakışı içerisinde mümkün olabilmiştir. İlk defa Kant, felsefi bir antropolojinin açtığı imkanla, insanın yapıp ettikleri, düşüncede ürettikleri üzerinden bir analizi, yargılayan öznenin bakış açısı içerisinde eleştirel bir biçimde ele almıştır. Onun eleştirel akıl kavrayışı, Aydınlanmanın öznesinin, özgür yargıların öznesi olduğu gösteren özgün bir değere ve öneme sahiptir.

Nitekim modern çağın bağıntısız öznellikler alanı içerisinde egemen olan kalıp yargıları/önyargıları aşmak ve eleştirel aklın işleyişini mümkün kılmak niyetiyle Aydınlanmacı bakış açısı içerisinde Kant, yargı yetisinin diyalojik karakterini yeniden merkeze almış, bunu yaparken de aslında bu yetiyi, hem site *ethos*'unun baskıcılığından, hem inanç ve önyargıların belirleniminden hem de Kartezyen ben kavrayışının solipsizminden kurtarmak istemiştir. Kısacası Kant için *homo juridicus*, aslında yargı yetisini kullanma

---

6 Aristoteles'in *Phronesis* kavramına dair ayrıntılı bilgi için Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ayraç Yay., 1997, V. Kitap s: 1 ve sonrası ve Ricardo Dottori; "The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy" *Ethics and Politics*, Kaynak: http://www2.units.it/etica/2009_1/DOTTORI.pdf, İndirme tarihi: 18/05/2010

7 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ayraç Yay., 1997, V. Kitap s: 5-10 Ayrıca yargı türleri ve yargıcın toplumsal yaşamdaki pozisyonu için Bkz. Aristoteles, *Retorik*, I. Kitap, Çev: Mehmet H. Doğan, YKY,2001, s: 31-95

yoluyla hakka sahip olabilmiş, eleştirel aklını otonom bir biçimde kullanarak yargılayabilen ve bu yolla hakkın öznesi haline gelen bir varlık olarak; yasa ve hak kavramıyla belirlenmiş, monolojik bir ilişkisizliği değil, kamusal etkileşim yoluyla diyaloğu, bir karşılıklı iletişimi gerçekleştirebilecek potansiyellerle donatılmış bir varlık olarak anlam kazanmaktadır. Bu durumda Aydınlanmanın öznesi olacak yurttaşlar, kamusallığı vaz eden bir otonomiyi hayata geçirmeli, yani ancak gerçek ve özgürce yargılayabilme hakkına sahip olarak parçası olabildikleri bir diyaloğun öznesi olmalıdırlar.

Kuşkusuz Kant, toplumsal planda da adil bir yargının, sadece bu diyalojik karakteri öne çıkarmakla değil, aynı zamanda bütün yurttaşlar için geçerli bir otonomi ilkesini esas almakla mümkün olabileceğini düşünmekte idi. Modern birey anlayışının öznel ve göreli yargıları ile Kartezyen tasarımın hakikat iddiası arasında sıkışıp kalmış yargıgücünü, otonom failler olan bireylerin akılsal bir kapasitesi olarak takdim etmek de, ancak özgür bir yargılama edimini mümkün kılacak koşulları ortaya koyduğu ölçüde anlamlı olabilirdi. Bu yüzden Kant, yargıgücünü (judgement), anlama yetisi (understanding) ile hayalgücü (imagination) arasında bir orta terim gibi kullanmıştır. Hayalgücünün özgür ve spontan işleyişi ile anlama yetisinin düzen verici işleyişi arasında iş gören yargıgücü, genel olarak tikeli tümelde içerilmiş gibi düşünme yetisi olarak adlandırılabilir. Bu nedenle yargıgücü, evrenseli tikellerden hareketle kavramaktadır ve aslında yargıgücü, hayalgücü ile anlama yetisi arasındaki uyumu özgür bir biçimde sağlayan yegane şeydir. Hayalgücü *Saf Aklın Eleştirisi*'nde de karşımıza çıktığı gibi yargıgücüne eşlik etse de, onun sınırsız ve spekülatif niteliğini sınırlayacak olan, yargıgücüdür.

Bu temellendirmenin politik/hukuksal plandaki anlamı şudur: İnsana dışsal olan, tözsel ve aşkın bir kanaatten ya da yargıdan, dolayısıyla hakikatin belirlenim verdiği bir yargıgücünden söz edilemez. Evrensel ve genel ilkelere ulaşabilmek için yargıgücünün tikellik içinde gerçekleşen özgünlüğünü esas almak durumundayız; ancak buradaki tikellik, daima evrensel ve genel olana yönelik bir düşünme kapasitesidir, zira yargılarımız karşılıklı bağıntıda tesis edilirler. Spontan ve çağrışımsal olarak tesis edilmiş spekülatif yargılar özgür olamazlar; çünkü onlar belirli/belirlenmiş bir hakikat iddiasının gösterimidirler. O halde özgür yargılar, keyfi ve sınırlandırılmamış, başka yargıları hesaba katmayan yargılar olamazlar. Böylece Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yargıgücünü ele alırken, onu aklın, dogmatik ve polemik kullanımına karşı kendisini sınırlandırmasının bir olanağı olarak takdim etmektedir. Başka bir deyişle, aklın, rasyonalist gelenek içerisindeki hakikat iddialarını meşrulaştıran veya şüpheci bakış açısında olduğu gibi daimi olarak çatışma üreten kavranılışına karşı kendisini sınırlandırması gerektiğini öne sürerek Kant, aklın kendi özgürlüğünü ancak ve ancak kendisini kamusal tartışma ile sınırlamak suretiyle tesis edebileceğini düşünür. Bu da özgür bir yargılama edimini ve bu yargıların özgür bir biçimde karşı karşıya gelmesini gerektirir:

> "Aklın diktatörce hiçbir yetkisi yoktur, tersine onun yargısı özgür yurttaşların onayından başka bir şey değildir; bu nedenle her yurttaş, kendi karşıt

iddiasını ve dahası veto hakkını hiçbir engel olmadan anlatabilmelidir."[8]

İşte bu bakış açısı, öznelerin bir araya gelme ve söz söyleme, yargılarını karşı karşıya getirmeleri yoluyla özgür yargılar geliştirebileceğini ve aklın da ancak bu yetinin kullanımı sayesinde insanı tanımlayabilecek hale gelebileceğini; yani topluluk içerisinde işleyen bir yeti olarak yargı yetisinin, *homo juridicus*'u tanımlayabilecek hale gelebilmesinin imkanını gösterir. Antiklerde hali hazırda kendinde bir yapıya ve işleyişe sahip olan, Kartezyenlerle birlikte ise kavram üretme becerisi yoluyla hakikat inşa etmeye muktedir olan aklın işleyişinin, Kant'ın antropolojik bakış açısı içerisinde artık otonom bir biçimde düşünüp taşınma, yargı üretme ve yargılarını diğerlerinin yargılarında, yani kamusal alanda sınama gibi koşullarla belirlendiğini görürüz. Böylece Kant, kavramla nesnesinin ya da idea ile gerçekliğin uygunluğunun ancak deneyim tarafından test edilebileceğini ortaya koyar. Bu uygunluk, bizatihi öznenin kendisinde, yani insandadır ve insana verili bir şey değil, onun kendisinin akılsal yetilerini kullanarak ve diğer zihinlerin onay süreçlerinden geçerek, yani yargılama faaliyeti içerisinde diğerleriyle ilişkilenerek test ettiği bir durumdur. *Pragmatik Bakış Açısından Antropoloji* adlı eserinde Kant bunu şöyle ifade etmektedir:

> Bir kimsenin bir nesneyi diğerinden ayırmaya yeterli olması, yani ideaların farkında olması, acıklıktır. İdeaların bütünlüğünü açıklığa kavuşturan farkındalık, seçiklik olarak adlandırılır. (…) Eğer bilme yetisi anlama yetisi olarak adlandırılacaksa bunun, verili ideleri algıya dönüştürecek bir kavrama yetisini içermesi, daha da ötesi, kavram üretmek için tek bir nesneden çok ortak olanı ayırma gücünü ve aynı zamanda bir nesnenin bilgisini üretecek düşünüp taşınma (deliberasyon) yetisini içermesi gerekir.[9]

Aslında Kant, aklın kamusal karakterinin bilmeye temel oluşturması gereken bir tarzda konumlandırılması ile birlikte öznelerarası bağıntının imkanını antropolojik bakış açısı içinde temellendirmiş olmaktadır. İnsanın temel yetilerinden biri olan anlama yetisinin, bilme etkinliğini içebakış yöntemi sayesinde değil, kamusal bir dolayım sayesinde gerçekleştirebiliyor olması, bilgide belli bir geçerlilik ölçütünün de tesis edildiği anlamına gelmektedir. Böylece bilme yetisinin deliberasyonla temellendirilmesi, aklın ancak kendi varoluşuna sahip ve mümkün olan şeyler üzerine düşünebileceğini, dolayısıyla öznenin kendi hakikatinden hareketle nesnelere yönelmesinin bilgi üzerindeki geçerlilik iddialarını ortadan kaldırdığını göstermektedir. Burada aklın diktatörce yapılandırılışına karşı bir alternatif olarak Kant, aklın yargı verme kapasitesini öne çıkarmaktadır. Nitekim, yargıgücü temelinde aklın bu diktatörce tanımlanışına karşı onu yeniden yapılandırmaya çalışırken de, mahkeme metaforunu kullanmakta ve *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı eserinde de bu tanımlanışa alternatif olarak, yargıgücünün tikeli tümel altına yerleştirmek olarak kazandığı

8 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans:Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s: 517

9 Immanuel Kant, *Anthropology From A Pragmatic Point of View*, Trans: Victor Lyle Dowdell, Southern Illinois University Press, 1996, s:93

anlamın öznelerarası boyutunu ortaya koymak suretiyle, bu kamusallığın somutlaşabileceği dayanakları sağlamaktadır.

Bilindiği gibi mahkeme kavramı, esasen liberal gelenek içerisinde zaten bir kamusallık kavrayışı ile birlikte kullanılmaktadır. Zira mahkemeler, yargılarında adil olup olmadıklarına dair şüpheyi ortadan kaldırabilmek için, kamuya açılmak durumundadırlar. Kant ise metaforik bir biçimde de olsa mahkeme kavramını, yine bu kamusallığı ifade edecek biçimde kullanmakla birlikte, aynı zamanda mahkemeyi, yargı yetisiyle birbirine bağlanmış yurttaşların ortak kanaatlere varmasındaki bir ortam olarak takdim etmektedir. Bu yüzden Kant'ın birinci kritikte açımladığı *Saf Aklın Mahkemesi*, aklın tüm çatışmalarının mahkemesi gibi görülebilir ve böylece bütün kararlarını, otoritesi hiç kimse tarafından sorgulanamayan kendi öz-kuruluşunun temel kurallarından çıkartarak, farklı bir boyuta, yani kamusallığa taşıyan bir eleştiri bize, yeni bir insan anlayışını ve yasal bir durumun söz ve yargı ile mümkün olabilen uzlaşımsal, dolayısıyla nispeten daha adil, meşru dayanaklarını verebilir. Bu tür bir uzlaşımsal dinginlik içerisinde insan, tartışmalarının hukuksal sürecin yöntemleriyle sürdürülmesi gerektiğini kavrayarak, haklara sahip olmanın aynı zamanda yargı vermek, yargı üretmek ve dahası, diğerlerinin yargılarını dikkate alıp tartışmaya açmakla mümkün olabileceğini varsayar. Bu süreçte esas olan yargılama aynı zamanda çatışmaların çıktığı kaynağı ilgilendirdiği için, aynı zamanda ebedi bir barışın da güvencesi olabilir.

Buradan da anlaşılabileceği gibi Kant'ın mahkeme metaforunu kullanırken işaret etmek istediği şey, mahkemenin farklılıkları bastıran, otoriteryan bir yapı olarak keyfi durumları mevcut yasal prosedürlere göre düzenleyen bir yetki organı olamayacağıdır. Kant'ın mahkeme metaforu, mahkemenin bu otoriteryan yapısının, yargılayan ve yargılananı aynı öznede birleştiren bir kavram olarak, yani hem yargıç, hem de savunma işlevini bir arada bulunduran bir ilişkisellik arayışına doğru evrilerek dönüştürüldüğü ve aynı zamanda hukukun, kendisini daimi olarak bir gelişme içerisinde tanımladığı, dinamik ve değişken bir yasallık anlayışının ifadesi olarak okunmalıdır. Bu yasallık ise rollerin her an değişebildiği bir özgürlüğü bireye tanımakla insanın, yasa koyucu, yargılayıcı, kanaat bildirici olmasının yanısıra, fikirlerinin ve ürettiği yargıların diğerlerinin yargılarına konu olmasını da içeren eleştirel bir ilişkiselliği aynı anda taşıyabilmesini mümkün kılmaktadır. Bu durumda yargıgücü insanın, kanaatlerini paylaşabildiği ve kamusal olarak tartışabildiği bir yaşam dünyasını tesis etmesini sağlamaktadır.

Kant aslında mahkeme metaforu ile, aklın otoritesini, yani onun eleştirel gücünü, insanlığın ortak yargılama gücüne atıfta bulunarak çözümlemeye çalışmaktadır. Bu durumda *homo juridicus*, aklın mahkemesinin yargıcıdır, diyebiliriz. Aklın mahkemesinde yargıç olmak ise, bütün yurttaşların kanaatlerini, yargılarını ve değerlerini karşı karşıya getirecekleri bir mahkemenin kurulması ile mümkündür. Bu mahkeme, yukarıda ortaya koyduklarımızdan da anlaşılabileceği gibi kamusal alandan başka bir şey değildir. *Homo juridicus*, burada kazandığı anlamla Kant'ın, normatif yasaların hakikatine dair herhangi bir talebin, ancak söz ve eylemle geçerli kılınabileceği yönündeki temel uyarısı olarak iş görür. Bu durum, başlangıçta alıntıladığımız ve bizi bu çalışmadaki temel sorusturmaya götüren

Uluğ Nutku'nun yasa ve hak kavrayışındaki "normatif kabuğun parçalanması" önerisini değerlendirmek için antropolojik bir imkan gibi durmaktadır. Aklın mahkemesinin kurulacağı ortam, kamusal alandır ve yargıgücü, kamusal alanda bireysel kanaatlerin ve iddiaların yargıya dönüştüğü, yargıların ise hem doğrulandığı, hem de görünür kılındığı yegane alandır. Burada yargıgücünü, bütün yurttaşların sahip olduğu bir yeti olarak düşünmek gerekir. Yargılama edimi, yurttaşı yurttaş yapan ve bu nedenle de yasa yapmak gibi yaşamı düzenleyen normatif ilkelerin tesisi ve değerlendirmesinde temel rol oynayan bir eylem biçimidir. Yargıda bulunmak, eylemde bulunmaktır ve bu eylem çoğulluk içerisinde mümkün olmaktadır. Böylece herhangi bir yasallığın mümkün olabilmesi, sözün dolayıma açılması, yargıların birbirleriyle karşılaşması ile mümkün olabilmekte ve Antiklerden beridir esas olan insan-yasa ilişkisi de ancak otonom yurttaşların dahil oldukları ve yargılarını özgürce kullanabilecekleri bir kamusal iletişim yoluyla gerçekleşebilmektedir.

Bunun nasıl gerçekleştirilebileceğini ortaya koymak maksadıyla yargı yetisinin temellendirilişine dönecek olursak, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde ele aldığı bu yetiyi, *Yargıgücünün Eleştirisi* adlı eserinde estetik çözümlemeler bağlamında sürdürdüğünü görürüz. Kant'ın bu tercihi özellikle yargıların özgür ve baskı altında kalmadan verilmesi, yani yargıların toplumsallığa dönük işleyişinin yanı sıra aynı zamanda öznel/otonom niteliği sayesinde özgürce kurulabilmesi adına anlamlıdır; zira estetik, yargıların özgür işleyişine tanık olabildiğimiz bir alandır. Bu nedenle çağdaş Kant yorumcularından Hannah Arendt, *Yargıgücünün Eleştirisi*'ni estetiğin sunduğu politik imkanlarla okumak gerektiğini düşünmüştür. Zira *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde insanların tabi olacakları kurallar, moral yasalar ile değil, yeryüzündeki insanların kendilerini kesin bir biçimde sınırlandırmaları ile tesis edilir. Bu sınırlandırma, yargıgücünün tikellerle ilgili olmasından ve dahası, tikeller alanının olumsal alan olmasından kaynaklanır.[10] Olumsal alan, bir yasa tarafından düzenlenmemiş alan olduğu için, bu alanın yasallığı, tikellerin aralarında kuracakları bağıntıyla tesis edilebilir. Böylece her bir tikel, yani her bir birey, topluluk içinde yaşadığını ve kendi yargısının ancak diğerlerinin yargıları sayesinde geçerli olduğunu bilir. İnsan, çoğulluk içerisinde, yani başkalarını hesaba katan yargıgücünün kamusal niteliği sayesinde kendisini diğerlerinin bakış açısı ile sınırlandırır. Bu düşünme biçimi içerisinde yargılama faaliyetinin, akılsal yetilerimizin en açık politik halini temsil etmesi üzerinden insan için asli bir yeti olarak konumlandırıldığını görürüz. Bu nedenle Hannah Arendt, Kant'ın *Yargücünün Eleştirisi*'nde ortaya koymuş olduğu kavramsallaştırmalara özel bir yer vermiştir. Zira Kant'ın da ortaya koymuş olduğu gibi yargıgücü, dünyada herhangi bir şeyin, kendisine has tikelliği içerisinde ele alınmasını sağlayan özel insansal bir yetidir. Diğer yandan yargıgücü, tasarıma konu olan nesnenin kavramı ile hakikat modelinin bir tür tekabüliyet ilişkisi içerisinde olduğu metafizik temellerdeki bir epistemolojinin hakikat kavrayışını çürütecek argümanları, daha ilk Kritikte, yani *Saf Aklın Eleştiri*'sinde yargıgücünü dışarıda bırakmadan ortaya koymuştur. *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde ise estetiğin,

10 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans:Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s:13

anlama yetisinin kavramlarına tabi olmayan otonom niteliğini tesis etmeye çalışırken, onu "duyu dünyasındaki tecrübenin aşkın varsayımı" olarak tanımlamanın yetersizliğine dikkat çekerek, "beğeninin ve güzel sanatların teorisi" olarak takdim etmektedir.[11]

Anlaşılabileceği gibi Kant'ın bu temellendirmesi bilinçli bir biçimde yargıgücünü ontolojik, tözsel ve aşkın bir belirlenimden kurtarma isteğinden kaynaklanmaktadır. Yargıgücünü belirleyen şey, onun üzerine yargıda bulunduğu nesne değil, o nesnenin tasarımıdır. Tasarım, bütün dışsal belirlenimlerden bağımsız bir biçimde öznenin faaliyetine dayanır; bu yüzden de özgür eylemin gerçekleştiği anı temsil eder. Ancak nesneye dair tasarımımız, zihnimize önceden kazınmış ya da yerleştirilmiş bir tasarım değildir; tasarım, özne ile nesne arasındaki bir dolayım içerisinde, karşılıklı bağıntıda kurulan bir şeydir. Bu durumda yargıgücü, estetik nitelemede bulunulan nesne üzerine bir kavramı önceden yerleştirmez, sadece tasarımları karşılaştırmak yoluyla kavramlara ulaşır. Bir nesneye dair estetik yargımız böylece, doğrudan nesneye bağlı bir duygu değil, nesnenin tasarımı ile özne arasında ortaya çıkan bir duygu olmaktadır. İşte burada yargıgücünün gerçek anlamda özgür işleyişi ile karşılaşmaktayız. Yargı yetisi, bütün moral-dışsal belirlenimlerden özgürleşmiş, sadece özne ile nesnenin (bunu yargıya konu olan şey diye de okuyabiliriz) tasarımı arasında kurulan bir bağı tesis etmektedir. Burada nesneye belirlenim kazandırmak söz konusu değildir; ancak öznenin nesne ile (ya da yargılayanın, yargıya konu olan ile) bir ilişki içerisinde olması gerekmektedir. Kısacası, yargıgücü, daimi olarak insanın karşısında duran şeye dair bir ilişkiselliği esas almak zorundadır. Özgür ve otonom bir birey olarak yargıda bulunmanın yolu, yargımızı, kendisine konu olanı da içerecek ilişkisel bir zeminde karşılıklı olarak tesis etmektir.

Kant, bunun özellikle beğeni yargısında açığa çıktığını düşünür: Beğeni yargısı öznel duyguları içerdiğinden kişiye ve onun özerkliğine alan açan ve onun duyarlılığını içeren bir şeydir; fakat aynı zamanda özneye dışsal olanın, moralin ve geleneğin baskısından kurtulmuş, üzerinde konuşulabilir ve tartışılabilir olduğu için de kanaatlerimizi bir evrensellik testine tabi tutabileceğimiz akılsal bir faaliyeti içerir. Bu nedenle beğeni yargısı, yargılarımızın daima dış dünya ile, dolayısıyla diğer bireylerle bir dolayım içerisinde oluştuğunu gösterir.

Burada, yargıgücünün temellendirilişindeki politik anlamı açığa çıkarmak için yargıgücünün nasıl işlediğine bakmak gerekmektedir. İnsanlar yargılarını nasıl tesis ederler? Örneğin, insanların bir şeye "güzel" demesinin dayanağı nedir? Bilindiği gibi bu, hoşlanma ya da hoşlanmama duygusudur. Bu duygu öznelmiş gibi görünse de gerçek olan şudur ki bir şeye güzel diyebilmek için bizim yargımızın diğerlerinin yargılarıyla karşılaşmış ve dolayımlanmış olması gerekmektedir. Bu nedenle güzele yönelik beğeni yargısı, yüce karşısında hissettiğimiz duygudan farklıdır. Nesnenin formuna işaret eden güzel yargısı, aslında yargıların iletişilebilir olduğunu gösterir. Nesnenin formu, o nesnenin sınırlı, yani

11 Bkz. Immanuel Kant; *Critique of Judgement*, Translated: James Creed Meredith, Oxford University Press, 1980: 8-41 ve Douglas Burnham; *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh University Press, 2002:1-37, Ayrıca Kant'ın yargı gücü kavramsallaştırmasının fenomenolojik geleneğe etkileri için Bkz: Edward Eugene Kleist; Judging Appearances: *A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis,* Kluwer Academic Publishers, 2000, s: 9-47

sonlu olduğu anlamına gelir ve biz güzel karşısında ancak bir beğeni yargısına *ulaşabiliriz*. Oysaki yücenin sonsuzluğu karşısında biz nesnenin formuna değil, yücedeki bu hayret ve korku uyandıran sonsuzluğa *bağlanırız*. Güzele konu olan nesnenin formu, bize bir *bütünselliği* vaz ederken, yüceye ilişkin duygumuz bu bütünselliğin ötesine geçip *sınırsızlığa* bağlanmamıza yol açar. Yüce karşısında duygularımızın öznelliğinden söz ederken, güzele ilişkin yargımız bizi, diğerlerinin yargıları ile bir karşılaşmaya, diğer yargıların dolayımından geçmiş öznelerarası bir yargılama faaliyetinin öznesi olmaya götürür. Güzel konusunda konuşurken yargımız sanki bir mantık yargısıymış gibi görünebilir; ama aslında bir şeye güzel demenin içerdiği evrensellik iddiası bizi bir kavrama değil, niceliksel olarak iletişilen bir şeyin varlığına götürür. Beğeni yargısının iletişilebilir olması sayesinde nesnelleşebilir yargılara ulaşırız ve burada artık evrenselleşebilir olanın, öznel yargıların birbiriyle karşılaşmasından doğan bir şey olarak, gerek ahlak yasasının baskıcılığından, gerekse ilgilerin rölativizminden bağımsız bir biçimde tesis edildiğini görürüz. Başka bir deyişle tümelliğin yerini almış bir genelliğin, evrensel ölçütleri sağladığını ve tümele gömülmüş bir tikelliğin değil, kendi özgür yargısını diğerlerinin yargılarına bağlayarak ortak bir dünyanın kurulmasına katılan bir tikellik kavrayışının tesis edildiğini görürüz. Bu da Kant'ın ifade ettiği gibi insanın kendi türünün içerisinde ortaklaşabilir olanı tesis etmesini sağlamaktadır:

> İnsanların yargılarını oluşturmada iki etken söz konusudur. Birincisi, bir bireysel sezgi olarak olağan estetik ide, yani hayalgücünün sağladığı estetik idedir. Bu, insanın, özel bir hayvansal türün üyesi olarak verdiği yargılardan oluşturduğu normu tesis eder. İkincisi ise rasyonel bir idedir. Bu da duyulur temsillerden kaynaklandığı sürece, insanlığın amaçları ile ilgili olan ve fenomenal etkiler içinde görünüşe çıkan bu amaçları, yine bu amaçları kullanarak, yani onlara değer biçmek yoluyla bir ilkeye dönüştüren idedir.[12]

Böylece evrensel olarak geçerlilik talep eden rasyonel yargıları biz, duyulardan gelen temsillerimizin yardımıyla ve bu yargılara dikte edilmiş bir evrensel rasyonaliteden değil, tikel olarak duyumsadığımız, zihnimizde tasarım haline geldikten sonra diğer tasarımlarla karşılaşarak genelleşmiş yargılardan çıkartırız. Bu temsiller, öznelerarası bir dolayım içerisinde rasyonel ideleri tesis edecek olan şeydir. David Carr'ın da ifade ettiği gibi Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde temsil terimini, Locke ve diğer modern filozoflar tarafından kullanılan ide terimine tekabül edecek biçimde kullanmıştır. Carr'a göre Kant bunu özellikle yapmaktadır; zira *Yargıgücünün Eleştirisi*'nin yapısı diğer *Kritikler*'den farklıdır.[13] Carr'ın sözünü ettiği bu farklılık, ide teriminin yerini alan temsil kavramının yarattığı politik-normatif imkandır. Gerek politik gerekse normatif açıdan düşünüldüğünde bu farklılık, tözsel hakikatlerin yerini olumsallıkların ve uzlaşımsallığın alması anlamına gelir ki bu da

12 Immanuel Kant; *Critique of Judgement*, Translated: James Creed Meredith, Oxford University Press, 1980, s:77

13 David Carr; "The Question of The Subject: Heidegger and Transcendental Tradition", *Human Studies*, 1995, s:403

Kant'ın yargıgücünü özgür bir yeti olarak temellendirmesiyle paralel olarak çoğulluğu ve tikeller arası bağıntıyı esas almak demektir. Bu durumda sözleşme de yasanın kendisi de, insana dışsal bir varlık alanında tanımlanmamış olmaktadır. Burada antropolojik bakış açısının sağladığı imkanın, kamusallık içerisinde somutlaşan politik/hukuksal açımlanışına tanık oluruz. Öznelerarası bir iletişim içerisinde tikelliklerden vazgeçmeksizin oluşturulmuş her bir yasa ve bu oluşuma dair üretilmiş her bir yargı, insani çoğulluğu antropolojik bir temelde sağladığı için, insanın kendisini gerçekleştirmesinin yolu, yargı verebilmesi sayesinde mümkün olabilmektedir.

Yargıgücünün Eleştirisi'nde Arendt'in önemsediği şey de bununla yakından ilişkilidir. Bu ilişkiyi kuran şey, Kant'ın, akla/akılsallığa, hem yargılamak hem de düşünmek için diğerlerinin eşlik etmesini zorunlu kılacak tarzda toplumsal bir boyut katmasıdır. Bu perspektifi politik kılan şey ise, insansal çoğulluğun merkeze alınmasıdır. Arendt'e göre, insanı insan kılan etkinlik eylemdir, eylem ise insan çoğulluğunu gerektirir. Yaşamak insanın sadece biyolojik varlığını devam ettirmesinden ibaret bir şey olamaz. Bu şekilde yaşayan insan sadece tür olarak insandır ve ancak biyolojik varoluşunu devam ettirebilmektedir. Oysaki insanların yaşama biçimini tanımlayan şey çoğulluktur. Zira "yeryüzünde insan değil, insanlar yaşamaktadır".[14] İnsanların bu çoğulluğa katılmalarını sağlayan şey ise politik eylem, yani konuşma ve *söz*'dür.

Ortak bir dünyada insanların varolma biçimi olarak çoğulluğun, akıl sahibi varlıkların bir arada bulunmalarını, onların kendi varoluş koşullarını gerçekleştirebilmelerini sağlamak bakımından diğer bütün niteliklerinden öncelikli olduğunu anlarız. Başka bir deyişle insanın yetileri ancak yaşadığı ölçüde yetkinleşebiliyorsa ve yaşamak da insanlar arasında olmak demekse, o halde insansal yetilerin gelişimi, çoğulluğun sağlanması koşulu ile mümkündür. Aslında insanlara bu çoğulluğu veren şey, dünyadır. Dünya, "hem kamusal alan içinde varolan, hem de kamusal alana karakterini ve dayanıklılığını veren kavramdır; çünkü dünya, insanlar arası ilişkiler ağının bütünüdür, eylemin bağlamı ve kaydedildiği yerdir".[15] O halde diyebiliriz ki dünya, yargılar toplamından ve bunların birbirleriyle karşılaşmasından başka bir şey değildir. Dünya, yargılayabilen, eleştirebilen insanlar topluluğunun içinde bulunduğu politik bir evrendir. Bu durumda denilebilir ki *homo juridicus*, bu evrenin dünya haline gelmesini sağlayan varlıktır.

Arendt'in Kant'a başvurarak ortaklaşabilir olanı, yani müşterek dünyayı tesis ettiği nokta, aklın yetilerinden başlar, sözün ve eylemin kolektif karakterine kadar uzanır. Aklın yetileri, özellikle yargıgücü ise, ancak topluluk içinde varolabilir. Bunlar tekil olarak varlık kazanabilecek yetiler değildirler ve aslında bunun Kant'ın felsefesindeki anlamı, düşünme etkinliğinin başkalarıyla birlikte gerçekleşen bir etkinlik olduğudur. Başkalarının bakış açısında yerleşerek düşünme sayesinde biz, zihnimizi genişletir ve yargılarımızı test etme imkanı buluruz. Yargıların karşılaşmasından doğan düşüncenin genelleşmesi olgusu, hem yargımızı özgür bir biçimde test etme imkanı sunmuş, hem

14 Hannah Arendt; İnsanlık Durumu, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, 2000, s:15
15 Nilgün Toker; "Dünyalı Olmak", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, Derleyen: Adile Arslan Avar, Devrim Sezer, Armağan Kitaplar, 2008, s:299

de yargımızı oluşturmada ihtiyaç duyduğumuz "diğeri" kategorisinin düşünceye dahil edilmesiyle, iletişilebilir bir konuşma ortamı yaratmıştır. Bu ortamı sağlayacak olan şey ise yargıların karşılaşması yoluyla zihnimizin genişlemesi, kendisini evrensele, genele açacak bir kapsayıcılığa yönlendirebilmesidir. O halde *homo juridicus*, kendinde tekil bir kavram değil, kendi tekilliğinde çoğulluğu varsayan bir kavram olmalıdır. İnsanın *homo juridicus* olarak varoluşu, zihnin genişlemesi yoluyla dünyayı ve dünya içindeki çoğulluğu kurma kapasitesini açığa vurur. Böylece Arendt'in Kant'a başvurarak yargıgücüne yüklediği politik anlam, antropolojik temelde karşılığını bulur.

Zihnin genişlemesi, yani yargımızın diğerlerinin yargılarıyla dolayıma sokulması, bize kamusal alanı yaratma fırsatını verir. Biz diğerlerini hesaba katarken, yargıgücümüzü diğerlerinin yargıgüçlerinin arasına yerleştiririz. Zihnin genişlemesini sağlayan şey, bu yerleştirme işlemi aracılığıyla kendi tikelliğimizin sınırlayıcılığından çıkıp, düşüncemizi ve yargılarımızı kamusal olarak iletişilebilir bir alana açabilmektir. Peki bunu mümkün kılacak şey ne olabilir? Arendt'e göre bu iletişilebilirliği mümkün kılan şey, düşüncenin üzerinde bir üst kategori olarak aşkınlığın, tözselliğin ya da belirlenimin olmamasıdır. Düşüncenin empirik olarak iletişirliğini sağlayan şey, onun genelleşebilirliğidir ve bu genelleşebilirlik ancak düşüncenin üzerindeki moral-tözsel-ontolojik belirlenimlerin kaldırılması ile mümkün olabilir.

İşte düşünceye bu genelleşebilir karakterini veren yeti olarak yargıgücü, düşüncemizi müşterek bir yaşantının tesisi adına, daha genel olarak da bir kamusal yaşantının varlığı için kullanmamızı sağlar. Düşüncenin genelleşmesi, zihnimizin diğerlerinin yargılarıyla genişletilmesi sayesinde mümkün olabileceğinden, zihnin genişletilmesi de, sadece diğerlerinin mevcut yargılarıyla değil, onların olası yargılarının ve aynı zamanda kişinin kendi düşüncesine ilişkin yanılabilirlik payının da hesaba katılmasıyla gerçekleşir. Zira Arendt'in de belirttiği gibi:

> Eleştirel düşünce kişinin başkalarından edindiği öğretilere ve kavramlara, kendisine miras kalan önyargılara ve geleneklere uygulanmakla kalmaz; kişi ancak kendi düşüncesine eleştirel ölçütler getirmekle eleştirel düşünme sanatını öğrenebilir.[16]

Burada belirtilmesi gereken bir nokta, Arendt'in *genişletilmiş zihni*, diğerlerinin bakış açısında çıkılan bir yolculuk içerisinde *eğitilen* bir yeti olarak tanımlamasıdır. Başkasının bakış açısına yerleşerek düşünmek, diğerlerinin zihninde bir yolculuğa çıkmayı gerektirir; ancak bunun anlamı, onların zihninde neler olup bittiğini bütün yönleriyle kavrayacak, aşırı iddialı bir empati kurmak değildir. Genişletilmiş düşünme, öncelikle "kendi yargılarımıza olumsal olarak eklenmiş" sınırlamalardan soyutlanmakla ve kendimizi kısıtlayan öznel koşullardan kurtulmakla mümkün hale gelebilir.

---

16 Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992, s: 42

Bu genellik, kavramın genelliği değildir-örneğin altına çeşitli türlerde tikel binaları koyabileceğimiz 'ev' kavramının genelliği değildir. Tersine, tikellerle sıkı bir bağ vardır; kişinin 'kendi genel bakış açısı'na ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu bakış açılarının tikel koşulları ile ilgilidir.[17]

Görüldüğü gibi Kant'ın felsefesinde aklın mahkemesinin insanın yargılarının genelleştiği bir ortam olarak, bir gelecek ufkunu mümkün kılacak biçimde içeriklendirilmesi, Arendt'in, insanların yargı güçlerini kaybettikleri bir an olarak okuduğu totalitarizm koşullarını aşma arzusuna yönelik bir çıkış noktası olmuştur. O halde tarihin önümüze koyduğu bir öykünün kahramanı diyemesek bile okuyucusu olmak, yani yargılayan özneler olabilmek adına bizler, seyrettiğimiz olayın veya öykünün üzerinden özgürce, taraf olmadan genelleşebilir ilkelere ulaşabiliriz. Bu aynı zamanda, bir kendini gerçekleştirme biçimidir de. Zaten Kant'a göre de bir öykünün ya da eylemin anlamı, onun geleceğe ya da insanlığa ne kattığı ile ilgilidir. Burada seyircinin önüne yargıda bulunması için konulan oyun tarihtir ve Arendt'in de belirttiği gibi insanlar tarih üzerine genelleşebilir yargılarını oluşturduklarında, aslında şunu da fark edeceklerdir:

> Seyircinin önüne konulan manzara-onun yargıda bulunması için sahneye konulan bir oyun gibi-bir bütün olarak tarihtir ve bu manzaranın gerçek kahramanı da, bir tür sonsuzluğa doğru ilerleyen bir nesiller dizisi olarak, insanlıktır. Bu sürecin sonu yoktur; insan ırkının hedefi sonsuz ilerlemedir. (...) Doğal yaratıklar olmalarına ve doğanın bir parçasını oluşturmalarına rağmen insanlar, "doğanın ereği nedir?" sorusunu soran akıl sayesinde doğayı aşarlar. (...) İnsan türü, öteki hayvan türlerinden, yalnızca konuşma yeteneğine ve akla sahip olmasıyla değil, yetilerinin sınırsız bir biçimde gelişmeye açık olmasıyla da ayrılır.[18]

Böylece Kant'ın eleştirel düşüncesi içerisinde insan, kendi varoluşunu sadece diğerleriyle kurduğu bir ortak dünyada kazanmakta, biyolojik varlığının ötesindeki "insan olma" haline ancak bu şekilde ulaşabilmektedir. Kant'ın düşüncesi içerisinde yetilerin gelişimi ancak türün diğer üyeleri ile birlikte gerçekleşebildiğinden, bu gelişim süreci içerisinde bütün akılsal faaliyetler ve özel olarak da yargı yetisi, topluluk içinde ve o topluluğun üyelerinin katılımı ile işler hale gelmektedir. İnsanın kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi için, dünyadaki diğer insanlar ile diyalojik olarak etkileşimde bulunduğu bir kamusal alanın varlığı, daha geniş anlamda ifade edersek, politik bir yaşantının varlığı gereklidir. Bu yüzden Kant'ın estetik yargı çözümlemesinde öne çıkan yeti olarak "yargıgücü" kavramına dönen Arendt, bu yetinin politik boyutunun, eylemleri ya da olayları, felsefi ya da ideolojik kavramlara, verilmiş tümellere başvurmadan kendi tikellikleri içerisinde değerlendirmemiz

17 A.g.e. s: 43-44

18 Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992, s: 43

sırasında ortaya çıktığını düşünür. Daha da ötesi, Kantçı eleştirel sistemde merkezi bir öneme sahip olduğunu bildiğimiz yargıgücü, bağ kurucu rolüyle, çeşitliliği zorunlu değil, olası bir birliğe kavuşturmanın imkanını sunar.

Yargının ve beğeninin ötekine-yönelmişliği, bir kez daha insanın toplumsal bir varlık olduğunu ortaya koymakla birlikte, bunun imkanının ancak özgür ve eşit katılımlı bir kamusallık ile mümkün olabileceğini hatırlatmaktadır. Aslında Arendt'in Kant'ta bulduğu nokta, çağdaş hukuk tartışmaları açısından da çarpıcı bir boyut taşımaktadır: Yargıgücü, boşluktaki bir düşünce deneyimi olarak değil, insanlar arasında işleyen bir yeti olarak kavramsallaştırılmalıdır. Belirtmek gerekir ki insan, daima bir ortaklığın üyesi olarak yargıda bulunur. İnsanlara bu yargı edimi sırasında rehberlik edecek olan şey de, Arendt'in beş duyumuza benzettiği ortak duyu, yani *sensus communis*'tir. Aslında nihai olarak insanlar, sadece insan olmak bakımından dünya topluluğunun bir üyesidirler; bunu Arendt'in Kant'a başvurarak ifade ettiği "insanın kozmopolitan varoluşu"[19] olarak da adlandırabiliriz. İnsanın, politik konularda yargı ve eylemde bulunurken, dayanağını bir dünya vatandaşı, dolayısıyla da bir dünya seyircisi, *Weltbetrachter* olması idesinden alması gerekir. *Weltbetrachter*, belki de *homo juridicus* haline gelebilmenin bir koşuludur. Bununla birlikte politik yargıgücü, herkes tarafından kamusal olarak paylaşılan bir yetidir ve bu nedenle onun politik karakteri, aynı zamanda yargıların evrensel karakterini de sağlayan şeydir.

Ortak bir dünyada yaşamanın önceden verili evrensel ya da rasyonel referanslara değil, ortak yaşantının içinde tecrübe edilmiş müşterek karar ya da normlara dayanması, yargılama yetisinin çoğulluk ve çeşitlilik içinde işlemesi anlamına gelir. Bu durumda yargı yetileri ile birbirlerine bağlanan insanların sözleri, kanaatleri, yargı ve değerlendirmeleri, insan türünü yok edici ya da diğer insanları ötekileştirici bir boyut içermeyen, kısacası ortak bir dünyanın içinde yaşadığımızı her defasında bize hatırlatan yargı ve edimler olacaktır. Ortak yaşam ilkesini "diğeriyle bağıntıda değil de, yasayla kurduğu monolojik ilişkide ve kendi zihnine kapalı bir şekilde yaşayan" iradenin yerine, bu tür bir bağıntıyı sağlayacak yargıgücünün yerleşmesi, modernleşmenin yarattığı kitle toplumunun ve onun bağıntısız insan kavrayışının aşılmasını sağlayabilir. İnsanlar arasındaki bu bağ yeniden tesis edilebilirse, onların, içinde farklılıklarını ve kendi kimliklerini keşfedebilecekleri ve düşünüp-taşınmaya dayalı olarak politik eylemlerini gerçekleştirebilecekleri bir kamusal alanın, yani dünyanın yeniden kazanılması söz konusu olabilir.

Kant'ın hem mahkeme metaforunda ve hem de yargıgücü temellendirmesinde açığa çıkan önemli bir argüman vardır: Yargıgücü, tikeli düşünme yetisi olarak diğer tikelliklerden ayrılamaz ve bu nedenle politiktir. İşte bu argüman, hukuksal pozitivizmin ürettiği yasallık anlayışını ve onun her şeyi bir temel norma göndererek çözümleme eğilimini aşmak maksadıyla Kant'ın eleştirel düşüncesindeki imkanlara yeniden dönebileceğimizi gösterir. Bu dönüşün zemini ise antropolojik bir zemin olabilir, zira yargı yetisini ortak bir dünyanın içerisinde yerleştirebilme iradesini gösterecek insanın ne

19 Hannah Arendt; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992, s: 76

olduğu, hangi yetilere sahip olduğu, ve bu yetilerin işleyişi tanımlanmadan bu sorunlara çözüm getirilemez. Eleştirel felsefe içerisinde biz yasallığın, ancak birbirlerinin yargılarını ve kanaatlerini kendi yargılarının geçerlilik ölçütü olarak gören ve kendi yargısını diğerlerinin bakış açısında sınayan yurttaşların politik-hukuksal tartışmalara katılması ile mümkün ve meşru kılınabileceğini görürüz. Bunun anlamı sözün bağlayıcı olduğu bir bakış açısının, sözün üretildiği ve dışsallaştığı durumlar içerisinden türetilmesidir. Başka bir deyişle *homo juridicus* için normatif alan, söz ve sözlerin karşılaşması, aynı zamanda sözlerin yargılara konu olması sayesinde kurulabilir bir alandır. Böylece Kant ve Arendt'in yargıgücüne dair paylaştıkları temel argüman, Beiner'ın da belirttiği gibi yargıgücünün bilişsel bir hakikat iddiası yahut öznel bir tercih olamayacağıdır. Bu yönüyle yargıgücü, çoğulluğu ve öznelerarası iletişimi temel almalıdır.[20]

O halde bütün zamanlarda ve bütün koşullarda geçerli bir yasallık anlayışından söz edilemeyeceği gibi, söz-yargı-yasa ilişkisinin kurulmadığı bir anlayışın, hem yargıgücünü kullanmanın önünde bir engel olduğu hem de meşruiyet açısından sorunlu olduğu söylenebilir. Zira yargı yetisi, insanlar arasında işleyen bir yetidir ve bu yetinin, herhangi bir hukuksal metnin sınırlarına çekilmesi, toplumsallığı ve uzlaşımsallığı soyutlayan, ontolojik bir hak ya da karar kavramsallaştırmasını temel alan bakış açılarının tahakkümüne terk edilmesi ya da daha genel anlamda yetki, karar ve bu kararların tatbik edilişinin cisimleştiği bir an olarak okunması, başlangıçta da sözünü ettiğimiz gibi yargılama ediminin teknik ve araçsal bir biçimde kavramsallaştırılması ile sonuçlanacağından, politik planda bir despotizme yol açacaktır. Paylaştığımız dünya içerisindeki diğer bireylere, yurttaşlara ve aslında kendisini inşa edecek yegane şeye, yani dünyaya ve dünyada yaşayanlara kapalı bir yargıgücünden söz edilemez. İşte insanın yargılayan bir özne olarak bunun bilincinde olması, felsefi bir antropolojinin katkısıyla normativitenin yeniden düşünülmesi sayesinde mümkün olabilir. Yargılama faaliyetinin insanı insan yapan temel niteliklerden biri olması; hukukun normatif yanının sürekli düzeltilmeye ihtiyaç göstermesi, sözün defalarca yargıya konu olabilir olması, aynı zamanda bir kamusal söylem içerisinde tartışılabilir, yenilenebilir olmasından kaynaklanır. Bu nedenle *homo juridicus* olarak insanın, yargılama faaliyetinin öznesi olarak kendisini kamusal alana açması, yasanın ve onun uygulanışının anlamını insanlık lehine değiştirip dönüştürecek bir potansiyeli açığa çıkarmak anlamına gelmektedir. Bu durumda insanın kendisine dair bilgisi, onun eyleminin güvencesi olarak geleceğe ışık tutabilir ve bu bilgi dahilindeki yargılama kapasitesi, gelecek için ümitlerimizi besleyen bir imkan olarak okunabilir.

20 Ronald Beiner, "Introduction", *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Ed: Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman and Littlefield Publishers, 2001: XIV

Kaynaklar

-Arendt, Hannah; *Lectures on Kants Political Philosophy*, Edited: Ronald Beiner, The University of Chicago Press, 1992
-Arendt, Hannah; *İnsanlık Durumu*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., 2000
-Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev: Saffet Babür, Ayraç Yay., 1997
-Aristoteles, *Retorik*, I. Kitap, Çev: Mehmet H. Doğan, YKY., 2001
-Beiner, Ronald; "Introduction", *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Ed: Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Rowman and Littlefield Publishers, 2001
- Bumham, Douglas; *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*, Edinburgh University Press,1980
-Carr, David; "The Question of The Subject: Heidegger and Transcendental Tradition", *Human Studies*, 1995
-Dottori, Ricardo; "The Concept of Phronesis by Aristotle and the Beginning of Hermeneutic Philosophy" *Ethics and Politics*, Kaynak: http://www2.units.it/etica/2009_1/DOTTORI.pdf, İndirme tarihi: 18/05/2010
-Kant, Immanuel; *The Critique of Judgement*, Trans: J.C. Meredith, Oxford University Press,
-Kant, Immanuel; *Critique of Pure Reason*, Trans: Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge University Press, Cambridge, 2000
- Kazancakis, Nikos; Zorba, Çev: Ahmet Angın, Can Yayınları, İstanbul, 2013
-Kleist, Edward Eugene; Judging Appearances: *A Phenomenological Study of the Kantian Sensus Communis,* Kluwer Academic Publishers, 2000
- Musil, Robert, *Niteliksiz Adam I*, Çev: Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, 2013
-Nutku, Uluğ; "İnsan Felsefesinin Bazı Sorunları" Felsefe ve Güncellik, Bulut Yayınları. İstanbul, 2005
- Supiot, Alain; Homo Juridicus: Hukukun Antropolojik İşlevi Üstüne Bir Deneme, Çev: Bige Açımuz Ünal, Dost Kitabevi, 2005
-Toker, Nilgün; "Dünyalı Olmak", *Hasan Ünal Nalbantoğlu'na Armağan*, Derleyen: Adile Arslan Avar, Devrim Sezer, Armağan Kitaplar, 2008
-Vergès, Jacques; Savunma Saldırıyor, Çev: Vivet Kanetti, İstanbul: Metis Yayınları, İstanbul, 2009

Anlam ve değer sorunu açısından felsefe

Sevinç Türkmen

"Bedenin bilgeliği, aklın bilgeliği gibi,
kendi sınırlarını bilmektir"

Felsefeyi diğer disiplinlerden ayıran nedir? Felsefenin kendine özgü sorunları nelerdir? Uluğ Nutku'nun felsefi serüveninin önemli bir kısmı farklı biçimlerde de olsa bu sorulara odaklanır. Bir yandan ele alınan sorun ekseninde kaçınılmaz biçimde disiplinlerin etkileşimlerine değinen Nutku diğer yandan disiplinler arası bu etkileşimde felsefenin özgüllüğünü göz ardı edecek eğilimleri engellemeye çalışır. Felsefeye özgüllüğünü veren sorunlardan birisi insan doğası ve bu sorunun eksenini teşkil eden ise anlam ve değer kategorileridir. Bu kategoriler insan doğası araştırması açısından kurucu niteliktedir ve bunlar olmaksızın insanı diğer varolanlardan ayıran kendine mahsus özü kavranabilir gözükmemektedir. Bu sorunun güncel bir önemi daha var ki bu, insanın etik değerler atfedişinde insanmerkezciliğin aşılması ve değerin belirleniminde doğanın kuşatılıp kuşatılamayacağı sorunudur. Zira Nutku'nun iddiası değer ve anlam veren tek varlığın insan olduğu ve bu niteliğin insan doğasının da ayırıcı yönünü oluşturuyor olmasıdır.

İNSAN DOĞASI PARADOKSAL MIDIR?

İnsan özü ya da insan doğası araştırması Uluğ Nutku'nun felsefesinin temel sorunlarından biridir. Nutku'nun bu araştırmada ele aldığı kurucu boyutlardan birisi insanın doğa ile ilişki

tarzıdır. Nutku'ya göre, insanın doğayla ilişkisi paradoksal niteliktedir. Bir yandan kendini doğaya uyarlayan insan diğer yandan doğayı kendine uyarlamaya çalışır. Bu paradoks onun varoluşu gereğidir. Nutku'nun deyimiyle bu çift yönlülük farklı varoluş biçimlerinde tezahür eder: "yapan-bozan, kuran-yıkan, barışçıl-savaşkan, yakına getiren-uzaktan vuran, özetle yaşatan-öldüren" (Nutku, 2005, s. 52). Bu çift yönlülük insanın özüne atfedilebileceği gibi tarihsel olarak farklı biçimler de alabilir. Dolayısıyla insan özü, durağan ve mutlak bir belirlenime iye olmadığı gibi belirsizlik de insan özünün bir boyutu olarak düşünülebilir. Bu nedenle belirsizlik aynı zamanda bu özün gerçekleşmesi için bir olanağa dönüşür. Zira bu belirsizlik geleceğe dönük tasarıya –ki Nutku bunu genel anlamda "geleceğe açık olma" olanağı olarak nitelendirir- olanak sağlar ki bu olanak özgürlüğün önkoşullarından biridir: "Bu belirsizlik onun hem paradoksu hem de özgürlüğüdür" (Nutku, 2005, s. 52). Dolayısıyla özgürlüğün olanağı insan özünün paradoksal yapısına yerleşir. Ne var ki "[b]ütün bunlar bir 'insan doğası'ndan söz açmayı zorlaştırıyor; çünkü doğa kavramı belirgin, ölçülüp biçilebilen, nedensellikleri saptanabilen ama kendini yönlendirmekten, bilinçli-amaçlı iradeden, özgür seçmeden yoksun yapı ve süreçleri içerir" (Nutku, 2005, s. 52). Kuşkusuz doğa nedensel ve sonsuz etkileşimleri içerir. Ne var ki doğaya ilişkin bilgi, sonsuzluğu ve sahip olduğu sonsuz yasa nedeniyle tüketilebilir gözükmemektedir. Diğer taraftan doğadaki nedensellik ile özgürlüğün paradoksal olduğuna dair –en azından şimdiye kadar- herhangi bir ontolojik kanıtın olduğunu söylemek güç gözüküyor. Dolayısıyla ya doğa kavramını yeniden tanımlamalı ya da insan doğası ile genel doğa arasındaki ontolojik bağını üzerine yeni bir varlık araştırması yürütmeliyiz.

İnsan doğası bir bütünlük içinde kavranmak zorundadır ve kuşkusuz bu bütünlüğü temin edecek olan felsefedir. İnsanın bu bütünsel ve paradoksal yapısı birbiri ile çelişmediği gibi birlikte ele alındığı sürece doğasına uygun biçimde kavranabilir. Nutku'ya göre bilgi ile inanma gibi ayrımlar da insanın bu paradoksal varlığına dayanır ki bu aynı zamanda bilme ile inanmanın varoluşsal ortaklığını duyurur. Nutku, insanın varoluşsal paradoksunu durağan biçimde yorumlamaz. Zira insan yapıp ettikleri ile de yeni paradokslar yaratıp, varolan paradoksları derinleştirebilir. Yeni paradoksların açığa çıkmasındaki en temel örneklerden birisi ise insan ile nesne arasındaki ilişkide görülür: "İki paradoks birlikte yürüyor: nesneyi daha derinden öğrendikçe onunla insan arasındaki mesafenin daha da açılması ve nesneyi kullanırken, kendine mal ederken hem nesnenin insan aracı hem de insanın nesne aracı olması" (Nutku, 2011, s. 79). Bu paradoksal düşünme biçimi Nutku'nun perspektifinin önemli boyutlarından birini teşkil eder ki Nutku birçok sorunu ele alırken bu çift yönlü yaklaşımı devreye sokar:

> [K]endi başına olan siyasetten ethiğe ve ethikle temellendirilmiş siyasete dönüş, binlerce yıldır bir çift-varoluşta, yani insan oluş ve insanca oluşta kök salmış paradoksların çözümünü başlatabilir. Ne faydacı-empirik ethik ve onun pragmatik versiyonu, ne önermeci-analitik ve linguistik yaklaşım, ne de postmodern 'ne olursa olsun' tavrı, makul bir çözüm önerisi bir

> yana, bir hareket noktası sağlayabilir. Bunlar, değerleri dürüstçe savunma uğruna verilen aklı başında yargıları görelileştiren, zayıflatan çözüm bozucu müdahalelerdir. Oysa değerler bize bir benliğin başka bir benliğe bağlanmasını hatırlatır. Durum şaşırtıcıdır, çünkü bugün felsefi düşünüm, kendisini felce uğratmayı tehdit edecek ölçüde aşırı kavram dozu almış durumdadır. Birleştirici ontolojik bir çözümlemenin zamanı gelmiştir (Nutku, 2011, s. 93).

İnsanın paradoksal varlığı kimi bilinemezliklere de neden oluşturur. Nutku'ya göre, mutlak başlangıcın ve mutlak sonun bilinememesi insanın paradoksal varlığının kanıtlarından biridir. Oysa belki de buradaki öncülün yani mutlak başlangıç ve mutlak son kavramlarının kendisi tamamen bir soyutlamadan ibarettir ve ancak kavramsal olarak düşünülebilir. Şayet buradaki mutlak başlangıç ve mutlak son varlığa ya da doğaya ilişkin ise sonsuz bir varoluşun mutlak başlangıç ya da mutlak sonundan bahsedilebilir gözükmemektedir. Nutku bunların hiçbir zaman bilinemeyeceğini savlar ve bu bilinemezliğin üzerine gidilmesi ve çözülmeye çalışılmasını paradoksal olarak yorumlar. Tahmin de edileceği üzere Nutku'nun bu iddiası Kantçı etki altında geliştirilmiştir: "İnsan doğası paradoksaldır, fakat paradokslarımızın, aşılmalarını sürekli talep etmeleri de özümüze aittir" (Nutku, 2011, s. 94). Paradoksun özsel boyutta ele alınması ise Kantçı etkinin izlerini iyiden iyiye gözler önüne serer.

İnsani paradokslardan bir başkası da ölüme dönük düşünme ya da araştırmadır. Nutku, ölümlü bir varlık olmasının insanın sahip olacağı değerler açısından önemine vurgu yapar: "Yaşamayı ölümle güdümlemek değil; yaşamaya ölüme katlanarak bağlanmak: sonraki kuşakların, ölenin ardından yaşatacağı en halis değer" (Nutku, 1998, s. 23). Dolayısıyla ölümlü olmak –Platon gibi filozofların varsaydığını gibi- değerlerin tesisi açısından bir engel değil bilakis değerin koşuluna dönüşür. Ölümlü olmak ve insanın ölümlü varoluşunu aşma çabası da insanın varoluşsal paradokslarından birisi olarak düşünülür. Dahası ölümlü olmak yaratıcılığın geliştirilmesi ve pekiştirilmesine neden oluşturur:

> Önemli olan, kendi başına ve mutlak bir ölümsüzlük değil, var olma-yok olma çelişkisinin yaşamaya kazandırdığı üslûptur. Bu çelişki bireyin yalnız kendisini değil, içinde yaşadığı ve bilmek istediği nesnel dünyasını da kuşatır. Nesnel dünyanın uzun ömrü içindeki kendi kısa ömrü, onu ölümü aşmaya yöneltir. Ölümü aşmak için, tanrılarını kendisine katar. Kendini hayalinde katlamasıyla, büyük kültür başarıları yaratır (Nutku, 1998, s. 22).

Nutku, ölüm ve değer ilişkisini ele alırken özgün bir birleştirmeye işaret eder ve zaman ile değerin ilişkisine değinir. Nutku'ya göre değer dolaysız biçimde şimdi ile ilişkilidir: "Felsefe için önemli konu, zaman bilincinin ve zamanın "şimdi" kesitinin değerlerle bağlantısıdır" (Nutku, 1998, s. 48). Aslında zaman ile değer, ölüm ile erdem arasındaki bağıntı biteviye ele alınmış ve genel olarak erdem ölümsüzlükle ve zaman ötesi ile ilişkilendirilmiştir. Nutku ise

genel olarak değeri şimdi ile ilişkilendirir ve bu bağıntının araştırılmasının felsefenin temel görevlerinden birisi olduğunu ima eder. Öyle ki değerlerin şimdi ile bağıntısı değerlerin geçiciliğini değil nesnelliğini duyurur.

ÖZGÜRLÜĞÜN KOŞULU OLARAK OLANAKLAR VARLIĞI

Değerlerin nesnelliği ve etik referans iyi ile kötü karşıtlığına dayanır: "İyi-kötü karşıtlığı durumlara, koşullara göre değişebilir, ama bu değişkenlik kavramın genelliğini yok etmez; ayrıca, her değişken somut durum kavramlaştırıldığı anda genelleşir. Bu nedenle iyi ve kötü genellemeleri her zaman kullanışlıdır" (Nutku, 1998, s. 69). Ne var ki iyi ve kötüye ilişkin genellik insan varlığı aracılığıyla temin edilir. Örneğin Nutku'nun değer anlayışında etiğin ya da değerin taşıyıcısı olarak birey insan sınırında ele alınır: "'insanlık' kavramı, oluşumu için bireyin birey olarak mutlak değerinin tanınmasını gerektirir" (Nutku, 1998, s. 87). Bu mutlak değer, insanmerkezci bir etiği duyurur. Nutku, zaman zaman değer konusunda ekolojik göndermelerde bulunsa da Nutku'nun değer anlayışı genel olarak insana gönderme ile tesis edilir. Kuşkusuz değer atfeden insandır ve değer verme insani eylemlerden sadece birisidir: "Bilme; inanma, değer duyma, anlam verme, erek koyma gibi birçok birbirine bağlı eylemlerden yalnızca birisidir" (Nutku, 1998, s. 112). Bu eylemler aynı zamanda insanın bir "olanaklar varlığı" olduğunu gösteren eylemlerdir. Nutku insanın bir olanaklar varlığı olduğuna sık sık vurgu yapar ve bu argümanını yine insanın paradoksal varoluşu ile ilişkilendirir:

> [İ]nsan için 'olanaklar varlığı' tanımı en uygun tanımdır. Olanaklar varlığı zorunlulukla karşıtlıklar varlığıdır da. İnsanı çelişkiler yumağı olarak da tasvir edebiliriz. Ancak bununla kastedilen, birbirini dışlayan iki mantıksal öğenin değil, birini çözümlemek için karşıtındaki diğerini de çözümlemek zorunda olduğumuz iki öğenin varoluşudur. Karşıtların biraradalığı bütünlüğü gösterir, -olanaklar varlığına diyalektik bakış (Nutku, 2011, s. 69).

Dolayısıyla Nutku, insan doğası araştırmasını iki kategori üzerine yerleştirir: paradoksal varoluş ve olanaklar varlığı.[1]

İnsan doğası araştırmasındaki en temel eğilim insanın bütünlüğünü kuşatacak bir yaklaşımı ortaya koyabilmektir ki buradaki temel belirleyen olanakların bütünlüğüdür. Nutku insan araştırmasında bütünlüğün temin edilebilmesi açısından iki uyarıda bulunur. Bunlardan ilki olanakların sadece varoluşsal biçimde düşünülüp öz araştırmasının göz ardı edilmesi diğeri ise insan araştırmasında değişmez özlerin varsayılmasıdır. Ne tek başına varoluş ne de tek başına öz araştırması insan araştırması açısından bütünlüğü verebilir. İkisi arasındaki –bir anlamda- diyalektik bütünlüğü insana dair ontolojik araştırma –Nutku'nun deyimiyle varlık dayanaklı çözümleme- verebilir.

İnsanın olanaklar varlığı olduğu argümanına Nutku'nun vurguları açısından biraz daha ayrıntılandırarak bakıldığında Nutku'nun bu argümanı özgürlük sorunu ile

birlikte ele aldığı görülür. Nutku'ya göre "[o]lanaklar varlığı, tüm determinist koşullar altında bile, bu koşullar zincirini kırmaya çalışacak asgari olanağa sahip varlık demektir" (Nutku, 2006, s. 146). Bu saptamanın öznel değil fenomenal olduğunu hatırlatan Nutku, olanaklar varlığı olma ile özgürlük arasındaki ilişkiyi yine insanın zamansal varoluşu ile ilişkilendirir ve özgürlük araştırmasında başka bir kategoriyi devreye sokar: geleceğe açık olma. Zira özgürlük geleceğe dönük bir eğilimin ifadesidir ve Nutku bu nedenle özgürlük yerine "özgürleşme" ifadesini önerir. Böylece "olanaklar varlığı" ve "geleceğe açık olma" özgürlüğün temel iki boyutu olur. Ne var ki özgürlüğün nihai olarak bağlandığı uğrak değer sorunudur: "Özgürlük geleceğe yöneliktir. Bütünüyle geçmişe kapanık bir insan bilincinin varolmadığı ve olamayacağı kanısındayım. Hiçbir toplumsal kalıba sığmayan özgürlük olanağının değerler belirlenimiyle gerçekleştiğini biliyoruz, ama bu belirlenimin kaynağını bilmiyoruz" (Nutku, 2005, s. 103). Nutku'nun özgürlük ile değer arasındaki özsel bağı teşhir ederken bu bağı insan araştırmasına dayandırdığı kolaylıkla görülebilir. Nutku, bu bağı kavrayışının çok yönlülüğü aracılığıyla geliştirir. Dahası bu insan anlayışı – Nutku'nun da kaçınılmaz olarak gördüğü biçimde- ontolojik bir temele yerleşir. Ontolojik bir yaklaşımla ortaya konan bu insan anlayışı ile koşullu biçimde geliştirilen değer anlayışı, Nutku'nun ekolojik etik açısından zaman zaman oldukça çarpıcı vurgular yapmasına neden olsa da Nutku'nun ahlak kuramında bu bütünselliğin olup olmadığını anlamak için Nutku'nun değer anlayışına ayrıntılı bakmakta yarar gözüküyor.

ANLAM VE DEĞER SORUNU

Anlam ve değer sorunu felsefenin farklı biçimlerde ve farklı yöntemlerle ele alındığı başat sorunlardan biridir. Uluğ Nutku ise insanın diğer varolanlardan ayrımı konusunda anlam ve değer sorununa sıkça değinir. Anlam ve değer verme, amaç koyma insani varoluşa özgüdür. İnsan özüne ilişkin olmaları nedeniyle anlam ve değer verme felsefenin konusudur. Değer verme "[e]ylem ve düşünce üzerine katlanan bu çeşit sorular sormak ve cevaplar aramak felsefe uğraşına girmek demektir" (Nutku, 2005, s. 97) ve "anlam sorusu neden-etki zincirinin halkaları arasındaki bağlarla ilgili değil, zincirin bütününü bilmekle ilgilidir" (Nutku, 2005, s. 136). Anlam ve değer sorunu *olması gereken* kategorisinde düğümlenir ve felsefede özgünleşir: "Olanı olduğu gibi açıklamak bütün bilimsel uğraşların birincil amacıdır; önce olgular saptanmalıdır. Olması gerekene veya olmaması gerekene ilişkin konuşma, üzerine konuşulanın ne olduğu açıkça bilindikten sonra başlayabilir. Ancak belirginleşmiş bilgiler dayanağında 'olan'dan 'olması gereken'e geçilir ve bilmenin sorumluluğu üstlenilir" (Nutku, 2011, s. 33). Nutku genel olarak değer ve anlam sorununu birlikte ele alırken çalışmalarının genelinde değer sorununa yoğunlaşır. Zira değeri belirleyen bir bakıma anlamdır. Daha da ilgi çekici olan değer konusunda Nutku'nun yaptığı duygu ile bilinç ayrımıdır ki Nutku değerin oluşumunda tereddüt etmeksizin duyguya öncelik verir: "Değer duygusu değer bilincine önceldir; aksi halde kavramlar despotlaşır" (Nutku, 2006, s. 11). Duygu yönelimi olarak değer verme bilgi yöneliminden önce gelir.

Değer vermede duygunun bilgiye ya da bilince önselliği ethiğin özü gereğidir. Zira ethos, "yuvadaki duygudaşlık" ya da "yuvada dayanışma birliği" olarak ortaya çıkar ve insanları belirler. Nutku'nun deyimiyle "*ethos* ile *pathos*'un birbirine kenetlendiği" söylenebilir. Ne var ki Nutku, değer sorununu tartışırken duygu ile bilgi arasında yaptığı ayrımın epistemolojik dayanaklarından söz etmez. Oysa değer vermede bunların birlikte düşünülmesi önünde herhangi bir epistemolojik engel görülmemektedir. Kuşkusuz değer vermede, bilgi ya da bilinç doğrudan görünür olmayıp değer doğrudan doğruya eylemde ifşa edilebilir. Ne var ki bu, değerin bilgiden ya da bilinçten bağışık olduğunu kanıtlamak için yeterli gözükmüyor. Burada kritik soru duygunun oluşumudur. Bilgiden ya da fikirden bağımsız duygudan bahsedilebilir mi yoksa bunlar bir bütün içinde mi düşünülmelidir? Bu bütünselliği temin edecek epistemolojik bir dayanaktan bahsedilebilir mi?2 Burada bir başka önemli sorun değerin insan tarafından atfedilse de içeriğin sadece insan ile sınırlanıp sınırlanmaması zorunluluğudur. Zira insan dışındaki varolanların da etiğin konusu olup olmayacağı güncel bir sorun olarak tartışılagelmektedir ve bu sorun felsefenin göz ardı edemeyeceği düzeyde yakıcı ve evrenseldir. Dahası yeni etik, insanmerkezci ahlak anlayışlarını eleştirel biçimde ele almak ve insanın doğayla ilişkisinde yeni bir değer anlayışı geliştirmek zorundadır. Uluğ Nutku'nun değer vermede insanı ayırıcı nitelikte düşünmesi ile birlikte değer konusunda *olması gereken* kategorisine vurgusu bu değerin belirleniminde sadece insanın mı kapsanacağı sorununu akla getirir. Nutku, ahlaki değerin kuruluşunda insanmerkezci bir yaklaşıma mı sahiptir?

Nutku'ya göre, "[h]içbir ahlaki ayrım insandan başka canlıda, kısaca doğada, olmadığından, olması gerek-olmaması gerek ayrımının doğal köklerini aramanın da bir anlamı yoktur" (Nutku, 2011, s. 68). İnsanın bir başka ayırıcı yönü ve beklentisi ise sahip olduğu değerlerin onanması ve bu değerleri doğada var kılma çabasıdır. Nutku insana özgü bu çabayı aşmaca olarak tanımlar: "Kendi başlarına anlam, amaç ve değeri olmayan doğa süreçlerine insanca anlam vb. aşmaya, bir kelimeyle 'aşmaca' diyorum" (Nutku, 2005, s. 84). Bu saptama Nutku'nun felsefesinin özgün yönlerinden birini oluşturur. Ne var ki Nutku'nun kastettiği aşmaca idealist bir eğilimin ifadesi olmaktan uzaktır. Buradaki aşmaca, insanın doğada ve varolanların kendinde ya da yapısında olmayana değer ve anlam atfetmesi açısından düşünülmelidir.

Anlam ve değer atfetme felsefenin ve felsefenin sorunlarının tanımlanmasında hakim yönelimlerden biridir. Nutku, bu yönelimi ahlak kuramında serimler. Nutku'ya göre değer verme ya da etik kurallar koyma insanın doğadan ayrıldığı temel niteliklerden biridir. İlkçağ felsefesindeki "*fisis-nomos* karşıtlığı, *doğa gereği* varolan ile insanın *koyduğu kuralın* karşıtlığı" da bu ayrımın tarihsel tezahürlerinden biridir. Nutku, insan araştırmasında insani değerlere ve insanın atfettiği değerlere sıkça vurgu yapar. Zaman zaman bu vurguların insanmerkezci bir etiği duyurduğunu söylemek yanlış olmaz. Bununla birlikte Nutku, güncel ekolojik sorunların da hassasiyetiyle etiğin içeriğini genişletmekten imtina etmeyerek ekolojik bir etiğe dair imalarda bulunur ve ekolojik değer de etiğin konusu olabilecek şekilde değer kavramı bir bakıma yeniden ele alınır.

> Yalnız insanın insana bağlanma sorumluluğu değil, insanın doğaya bağlanma sorumluluğu, günümüz ethiğinin, her güncel sorunun çözümü için öne çıkarması gereken bir kavrayıştır. Bu doğrultuda bilimin özgürlüğü savı, bilim için bilim savıyla bağdaşmaz; çünkü bilim, yaşatıcı özü gereği, doğanın da katıldığı insani değerlerden soyutlanamaz. Böylece, bilim deyince özgürlüğe bağlanma, özgürlük deyince bilime bağlanma aynı anlama gelir (Nutku, 2006, s.84).

Görüldüğü üzere Nutku, ekolojik bir değerin kuruluşunu felsefe ile bilimin bağlarının güncel biçimde yeniden kurulması önerisi ile ilişkilendirir. Burada yapılması gereken tekil olandan ve bilimsel olandan genel ilkelere ve kavramlara ulaşmaktır ki bu ancak felsefe aracılığıyla gerçekleşebilir. Zira etikteki göreceliğin aşılması da ancak bilimsel –ki bilhassa antropolojik- kavramlardan ve nedenlerden yararlanarak mümkündür. Dolayısıyla Nutku, değer sorununu ele alırken bilim ile felsefe arasında deyim yerindeyse diyalektik bir bağ geliştirerek etiğin doğal temellerden bağımsız ele alınamayacağını ancak bundan da ibaret olamayacağını ortaya koyar ve bu yaklaşımı ekolojik bir eğilimle derinleştirir:

> Günümüzde ekolojinin insana bakışında hareket noktası yalnızca şu olabilir: İnsana özgü her varoluş koşulunun kaynağı doğal evrimdir ama bunu açıklayan kavramlar değerler sorununu açıklamaya yetmez. Özgür seçmenin biyolojik dayanağı kalmamıştır, ama biyolojisiyle uyum sağlamaya çalışmak ve doğadaki yerini bilmek onun ethik varlığının sökülmez parçasıdır. İnsanlaşma sürecinde doğal nedenselliğin kesintiye uğramış olması özgürlüğü yarattı. Bu kesinti doğanın lütfu olarak da anlaşılabilir (Nutku, 2005, s. 64).

Görüldüğü üzere felsefe, değer sorununu ele alırken sadece tinsel kategorilerden hareket ettiği sürece değer konusundaki bütünselliği temin edebilir gözükmemektedir. Bu tinsel boyutun tamamlayıcısı olarak biyolojik ya da bedensel varoluş etiğin diğer kategorik boyutunu oluşturur. Dahası tinsel ya da psişik olanın bedenin değil bedenin tinsel ya da psişik olanın varlık nedeni olduğu etiğin göz ardı edemeyeceği olgulardan sadece biridir.

Değer ve anlam verme, insanın kendisi ve diğer varolanlarla ilişkisinde varoluşsal bir eğilimi oluşturur. Etik, bu değer ve anlamları ortak kavramlar ve ilkeler olarak tanımlaması açısından doğal olanın ötesinde ya da üstündedir. Bu etiğin doğadan bağışık olduğu anlamına gelmemelidir. Bilakis insan doğal varlığı gereği bu varlık tarzını olumlayacak tarzda değerler aracılığıyla iyinin nesnelliğini tesis edebilir. Nutku ise insan ve değer sorununu ele alırken biteviye kavramlaştırmaların önemine vurgu yapar. Kuşkusuz bu felsefenin özsel yönlerinden biridir. Ne var ki Nutku, insana ve değere ilişkin araştırmasını fenomenolojik yöntemle sürdürür. Kendi deyimiyle özebakışçı yöntem, Nutku'nun felsefesinin genel yönelimini belirler. İnanma üzerine gerçekleştirdiği son çalışma bu yönelimi iyiden iyiye açığa çıkarır. Bununla birlikte Nutku'nun tüm felsefesini fenomenolojik yöntemle

tesis ettiğini söylemek oldukça güçtür. Zira Nutku, farklı disiplinlerden etkileşim içinde yararlandığı gibi farklı yöntemleri de yaratıcı biçimde bir arada kullanır. Nutku'nun felsefi düşüncesinin oluşumunda ise Kant ve Hartmann etkisi kuşku götürmezdir. Bu etki zaman zaman oldukça sarih biçimde gün yüzüne çıksa da zaman zaman bu etkinin dağıldığı ve farklılaştığı da görülür. Bilhassa Nutku'nun güncelliğe vurgusu ve güncelliğin felsefesini yapma çabası bu etkinin aşılma arzusunu da içerir. Dolayısıyla sık sık İlkçağ doğa filozoflarına ve İlkçağ'daki erdem anlayışlarına vurgu yapması, çarpıcı biçimde ortaya konan ekolojik göndermeler, fizik bilimi ve antropolojide son yüzyıldaki araştırmaları titiz biçimde izlemesi, Marx'a dair özgün yorumları, son çalışmasının inanma üzerine olması da rastlantısal olmadığı gibi tüm bunlar Nutku'nun felsefenin güncel biçimde yeniden yaratılması arzusunun dışavurumudur. Nutku'ya göre felsefe, bu nedenle değer ve anlam sorununu da güncel biçimde yeniden ele almalı ve derinleştirmelidir.

Anlam ve değer sorununun önemini inanma üzerine olan son çalışmasında güncel biçimde yeniden ele alan Nutku, bu çalışması aracılığıyla Türkiye'deki felsefe açısından da önemli bir boşluğa işaret eder. İnanma sorunu aracılığıyla tekrar değer, anlam ve bilme sorunlarına dönen Nutku'nun en önemli çabalarından birisi kavramsal ayrımları yerli yerine oturtmak ve felsefe aracılığıyla bütünsel kavrayışı geliştirebilmektir. Her ne kadar zaman zaman bu çabanın Kant ve Hartmann gibi filozofların etkisinde geliştirildiği görülse de Nutku, bu etkiyi aşmaktan, kendi felsefi kavrayışını ve yöntemini geliştirmekten ve kullanmaktan geri durmaz. Dolayısıyla Nutku'nun felsefesi basit bir felsefe tarihi incelemesi ya da kimi felsefelerin tekrarı olmaktan oldukça uzaktır. Bilakis felsefeyi felsefe tarihi aracılığıyla aşma ve güncel biçimde yeniden tesis etme çabası Nutku'nun felsefesinde biteviye sezilir. Nutku'nun özellikle son çalışmalarında sıkça inanma, anlam ve değer sorunu üzerine durması rastlantısal olmadığı gibi gelinen tarihsel koşullardaki nihilizme varan toplumsal varoluş tarzının felsefi bir eleştirisi olarak da yorumlanabilir. Bu nedenle Nutku'nun felsefesi, nihilizmin yok edilmesinde ve ortak değerlerin hakim olduğu bir toplumsal durumun yaratılmasında felsefenin sorumluluğunun ne kadar büyük olduğunun güncel bir ifadesi olarak açığa çıkar ve tarihsel ile güncel olanın ortak temellerine kök salar.

Notlar

1 İnsanın paradoksal varoluşu ve olanaklar varlığı olması insan özü tartışması açısından Nutku'nun insan felsefesinin özgün yönlerini oluştursa da Nutku'nun insan anlayışındaki Kant ve Hartmann etkisi kuşkusuzdur. Zaman zaman daha belirgin biçimde açığa çıkan bu etki ile birlikte Nutku'nun temel perpektifinin fenomenolojik olduğu da göz ardı edilmemelidir.

2 Kuşkusuz felsefe tarihi böyle bir epistemolojik araştırma açısından oldukça zengindir ve bu sorun aracılığıyla farklı filozoflar aracılığıyla felsefe tarihine dönülebilir.

Kaynaklar

Nutku, U. (1998), İnsan Felsefesi Çalışmaları, İstanbul: Bulut
Nutku, U. (2005), Felsefe ve Güncellik, İstanbul: Bulut
Nutku, U. (2006), Daha Güncel Felsefe, Ankara: Anı
Nutku, U. (2011), Gezgin Felsefe, Uluğ Nutku, Adana: Baştuğlar
Nutku, U. (2012), İnanmanın Felsefesi / Özebakışçı Bir Giriş, Uluğ Nutku, Ankara: Anı

Ölenin ardından veya dilin kültürelliği: türkçe ve almancada duyuru, teşekkür, anma ve başsağlığı metinleri

Aytekin Keskin

"Çok sevdiğimiz bir insanı kaybettik.
Sevgili Tanrı, yolunun çok uzak olduğunu
ve nefes almakta zorlandığını görünce elini
ona uzatıp şöyle dedi: Gel, eve gidelim!" [2]

"(...) O, hiçbir zaman, ölümüyle
[bizleri] kederlendirdiği kadar
kimseyi incitmemiştir" [3]

İnsanın yaşamla ilgili bütün etkinliklerini, yapıp ettiklerini tanımlamak için üzerinde uzlaştığımız kavram 'kültür'. Kültür üreticisi olarak insanın 'ne olduğu' yine kültür varlığı olarak eylemelerinde somutlaşır. Sosyal bilimler alanında, yaşamla ilgili olup biteni anlamak ve anlamlandırma çabası içindeki biz bilimciler de gözlemleyebildiklerimiz ve düşünümleyebildiklerimiz dayanağında anlam ilişkileri oluştururuz.

Bir doğa ve insan hakikati olan ölümün ardından, Alman ve Türk çağrı metinleri aracılığı ile üzüntü ve acının diğer insanlara nasıl yansıtıldığı konulaştırılmıştır.

Çalışmada araştırma nesnesine eş zamanlı bakma yöntemi öncelenmiştir. Metinler, günlük yayımlanan gazetelerden seçilmiştir. Çözümlemede, dilbilim ve metin dilbilim verilerinden yararlanılmıştır. Çalışma malzemesi olarak dil seçildiği için, felsefe ve bilimin dile bakışı da irdelenmiş; sorun algısı yaratmada bilim ve dilin nasıl araçsallaştırıldığına da bakılmıştır. 'İnsan' veya 'kültür derisi'[4]...

Kültür kavramı ile çok geniş açıklamalardan, tanımlamalardan arınıp, anmak ve anlatmak istediğimizi hem kendimizhem de diğerleri için anlamlandırma olanağı buluyoruz. Bu andığım kavramı da diğer bütün dilsel göstergeler gibi üreten insan. Dolayısıyla dilin kendisi de bizzat bir kültürel üretim. Kültürel başarımın bir nesnesi olarak dil, başından beri kültürün de taşıcısı olmuştur. İnsanın bu esaslı üretiminin üzerinden binlerce yıl geçti; ancak, biz hâlâ insanın bu büyük buluşunun ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu anlamaya çalışıyoruz.

"Bizim kültürümüzün içselleştirdiği '72 millet' anlayışı, dünyadaki ayrımcılıkları engelleyemeyen Birleşmiş Milletler Örgütü için bir öneri, hatta bir derstir. Şirazlı Hafız'ın, Mevlana'nın şiirle anlattıkları 72 millet gerçekti; niyet değildi. UNESCO'nun Mevlana'sı hatıra pulunda kaldı. Bu olguya tarihsel bilincin büzülüşü denebilir."[5] (s.37). Uluğ Hoca, burada yol gösterici olarak şunları duyumsatmış; ben alımlayıcı olarak öyle yorumluyorum. Alıntıladığım metin, içinden geldiğim kültürün taşıyıcısı dil=Türkçe ile oluşturulmuş. Dolayısı ile benim için artık yazandan da bağımsızlaşmış ve okurun değerlendirimine sunulmuştur: 1) Kültürün en önemli belirleyenlerinden birisi dindir. İnsana bakarken dini yok sayamazsın! 2) Şirazlı Hafız ve Mevlana, Farsça yazmıştır; diyesi (yani), doğrudan Türk kültürünün temsilcisi değildir; ama, 'içselleştirdiğim kültürün' oluşturucularıdır. 3) Hakikatin peşinde isen, tarihsel olana da bakacaksın! 4) Kültür, anlamak ve anlamlandırmak için yeterince veri barındırır. Oraya bak!

Önce bu çizgide kalıp, "72 millet adlandırımı"nı biraz daha geriye Yunus Emre'ye götüreceğim:

"Yetmiş iki millete, suçum budur, hak dedim.
Korku hıyanettir, ya ben niçin kızarım.

(...)

'Yetmiş iki milletin hem ma'şuku oldurur
Âşkı ma'şukundan ayırmak fal değil."[6]

Barışçıl birliktelik için, insanı her türlü dinsel ve etnik bağlarının üzerine çıkararak, yalın durumu ile benimsemenin, Anadolu kültür geleneğinin oluşturucu öğesi olduğunu kabul etmek istiyoruz. İnsanı koşulsuz sevmek, insana güvenmek ve onu kabul etme anlayışı, karşıdakinin de seni kabul edip, benimseyeceği olasılığını da canlı tutacaktır.. Anlamak veya bilgiye ulaşma isteği ve arayışı...

Bir şeyi anlamak ve anlaşılır kılmak için, bilgiyi sevmeyi ve onun ardına düşmeyi mesele yapan, bir insan uğraşı, 'felsefe' aklımıza gelebilir. Süreç içinde sorma, sorgulama ve anlama çabası; diyesi, bilgiyi sevme ve yola düşme etkinliğinin içinde, yaşadığımız evreni anlamak için yeni arayışların belirginleştiğini de biliyoruz. Yaşamdaki süreçselliği ve sorgulayarak anlama isteğini, Anadolu kültürünün taşıyıcılarından Aşık Veysel şöyle tanımlamıştı: "Uzun ince bir yoldayım!"

İnsanın bilme uğraşında çeşitlilik ve yoğunlaşarak uzmanlaşma [!] diye tanımlayarak, uğraş alanının sınırlanması da gündeme gelmiştir. Bu amaç ile çalışma alanını sınırlamak ve belirginleştirmek için, felsefenin başından beri kullandığı öğrenme yöntemi kullanılmıştır. Soru sormak: Ne ? Nasıl? ve Niçin? Bir şeyin, olgunun gizini çözmek, üzerindeki örtüyü kaldırmak mı istiyorsunuz? 1) Ne yapacaksınız; başka bir söyleyimle konunuz, araştırma nesneniz ne? 2) Bu konuyu nasıl çalışacaksınız; diyesi, yönteminiz ne? 3) Neden böyle bir uğraşın içine giriyorsunuz; amacınız, hedefiniz ne?

Betimlemeye çalıştığım bu uğraş alanı, bildiğim diğer bir dilden, Almancadan örneklemem gerekirse 'wissen=bilmek' kökünden türetilen 'Wissenschaft=bilim" Bir etkinlik alanı olarak bilim, insana evrenin gizini çözmeyi sağlayıp, doğanın ve diğer bütün varlıklar üzerinde egemenlik kurmayı [!] kolaylaştıran buluşların önünü açmıştır. Bilim sayesinde, bilmek ve bilgi, etkin bir güce dönüşmüştür. Doğa bilimleri bu güce hizmet ettiği ölçüde önemsenmiş ve değerlenmiştir. İnsanı anlamayı ve insanın üzerindeki örtüyü kaldırmayı erekleyen insan bilimleri ise süreç içinde etkisizleştirilmiştir. Tabii burada, bu alanda çalışan bilimcilerin eylemeleri de sorgulanabilir. Yine Yunus'tan alıntılayarak söylemek gerekirse, "hakikati dillendirmek söz konusu ise korkmak ihanet'tir; yönelim ise yalın ve basittir: İnsancıl yaklaşım! [7]

Doğa bilimlerinin ürettiği bilginin, insanın ve onun yaşamına anlam katan doğanın yararına ve mutluluğuna hizmet etmesi için dengeleyici bir başka bilgi üretme sürecinin de diğerine koşut ilerlemesi beklenecektir. Tarih bilimi gibi, toplumlar arasında düşmanlaştırıcı veri üretmeye uygun alanlar, felsefe vb alanlar ile karşılaştırıldığında yatırım yapılmaya elverişli bilim alanı olarak varlığını korumaktadır.

Birlikte gelişme ve birlikte evrilme olanağı bulunamadığı için olacak, bilimin bilgisi, teknoloji diye tanımladığımız bir alana hizmet etmeye ve orada da bilgiyi üreten insanı yok edicilerin üretilmesi için kullanılır olmuştur. Teknoloji, insanın rahat etmesine yönelik ürettiği her yeni ürün ile insanın insandan kopması ve yalnızlaşması sürecini de hızlandırılmıştır. Silah üretiminin süreklileşmesi için ötekileştirici ve düşmanlaştırıcı, manipulatif (güdüleyici) etki oluşturacak bilgi üretme teknik ve yöntemlerine de ağırlık verilmiştir. Doğa bilimlerine benzemek çabası, toplum bilimleri için *sormacaya dayanan veri toplama yöntemi*, neredeyse biricik bilim yöntemi olarak benimsenir olmuştur. Kamunun görüşlerini anketler aracılığı ile sayısal olarak saptamaya yönelik çok sayıda araştırma enstitüsü kurulmuştur. Yönetimler, siyasi partiler vb kuruluşlar, çok ciddi parasal kaynak ile 'bağımsız!' kamuoyu araştırma şirketlerine yoklama yaptırtıp, çağın en etkin aracı olarak belirginleşen 'algı oluşturma'nın yollarını arar olmuşlardır. Bu yöntemler ile toplumun çeşitliği ve çoğulculuğu sınırlandırılıp, toplumu bir bireye indirgeme eğilimi olağanlaştırılmıştır.[8]

Anketler ile üretilen veriler, gerek duyulduğunda, ötekileştirmeye ve düşman tehdidi algısına hizmet edecek biçimde kullanılmış ve kullanılmaktadır. Yaşadığım ülke Almanya, demokrasi geleneği ve demokratik uygulamaları ile örnek gösterilen bir ülkedir. Burada yaşayan hemen herkes için, örnekleri ile karşılaştırıldığında, toplumsal yaşamın hemen her boyutunda, bu yargıyı doğrulayacak gözlemler yapmak olanaklıdır.

Sosyal bilimcinin gözlem evreninin yargı oluşturmasına katkısı yadsınamayacak bir bilgi olduğu için örnekleri yaşadığım çevreden seçiyorum. Toplumsal yaşamın doğal bir parçası sayılan bu tür veriler ile belli durumları ölçmeye ilişkin haberlerin medya aracılığıyla; başka bir ifadeyle, dolaylı olarak, toplumun her bireyine kolayca taşındığına sık sık tanık olursunuz. Bertelsmann Vakfı'nın bilmem ne konuda yaptığı geniş katılımlı bir araştırma sonuçlarına göre diye başlayan bir sesleniş/hitap (anons), toplumun hemen her kesiminin belli bir süre konuşacağı bir konunun üretilmesi demektir. Son dönemlerde, toplumun gereksindiği 'öteki' Müslüman olduğu için olacak, Müslümanların topluma uyumu, Müslümanların tehdit olarak algılanıp algılanmadığına ilişkin yüzdelik rakamlar ile ifade edilen ve hakikat gibi sunulan veriler ile karşılaşmaktayız. Çok yakın zamanda yapılan bir araştırmanın değerlendirme raporu ile bu duruma açıklık getirmeye çalışacağım: "*Religionsmonitor verstehen was verbindet Sonderauswertung Islam 2015- Die wichtigsten Ergebnisse im Überblick* – Dinsellik Ölçeği – Birleştirenin ne olduğunu anlamak – *2015 İslam Araştırması* …Olgusal çıkarımlar". Söz konusu bu çalışma, dinsellik ölçeği verileri ve Bertellsmann Vakfı'nın Emnid Enstitüsü'ne yaptırdığı güncel bir ankete dayanmaktadır. Çalışmada Türkiye'de ve Almanya'daki 16-30 yaş aralığındaki genç Müslümanların dinselliği konulaştırılmış. Dinselliğin ölçülmesindeki sorulardan bazıları: *Eşcinsel bir çiftin evlenmesini onaylar mısınız?* (…) 2012 ve 2014 yıllarında yapılan araştırma verileri de karşılaştırılmış. Almanya'da Müslüman olmayanlardaki İslam İmgesi'ne ilişkin sorulara verilen yanıtlar: *Bu kadar Müslüman'ın içinde kendi ülkemde kendimi yabancı bir ülkede gibi hissediyorum. 'Müslümanların Almanya'yı göçü yasaklanmalıdır!'* 2012 yılında yapılan araştırmada, İslam dinini Almanya toplumu için tehdit olarak görenler %53 iken bu sayı Aralık 2014'te %57'ye yükselmiş. Bu sonuçlara göre, İslam karşıtlığı toplumun merkezine yerleşmeye başlamış; artık toplumun küçük bir kesiminin düşüncesi olmaktan çıkmıştır. (…) Grafikler ile basın yayın organlarında yer alan bu verilerin toplumu nasıl etkilediğini sanırım anmaya gerek yok.[9] Öyle ki artık bu soruların kime ve hangi koşullarda sorulduğu, soruların nasıl hazırlandığı gibi irdeleyici sorgulamalar da kolaylıkla bilim karşıtlığı gibi değerlendirilebilmektedir.

Toplumlarda var olan veya üretilen çatışkılar, sosyal bilimlerin bakış açısından zıtlıkların birliği olarak da elbette tanımlanabilir: Devinimin motoru çelişkilerdir; çelişkiler aşılacak ve yeni olgular ortaya çıkacaktır. Bu durumda niceliksel birikimler niteliksel değişimlere yol açacaktır. Burada insanın tarihsel bir varlık oluşu ve her yeni durumda yeni gereksinimleri gerektirecektir, anlayışı söz konusudur.

Sekiz yüz yıl önce Anadolu'da öncelenen *'Bir kez gönül yıktın ise/Bu kıldığın namaz değil/Yetmiş iki millet dahil/Elin yüzün yumaz değil/"* biçiminde Yunus Emre'de dile gelen bir anlayışın süreç içinde nasıl değiştiği ve yeni bir kültürün öne çıktığına değindim.

Günümüzde, bilimin aracılığında ve dilin hakikati gizleme özelliği ile 'ötekileştirme'ye nasıl sarıldığımızı bir sorun kaynağı olarak anmak istedim. Böylece malzememi işlerken yararlandığım alanın, yüce, tek ve biricik yol, en hâkiki mürşit' gibi adlandırmadığımın altını çizmek isterim.

KÜLTÜRELLİĞİ TAŞIYAN VE GÖRÜNÜRLEŞTİREN DİL

Yaşamdaki bu olup bitenlerin izini sürmek için dile bakabiliriz. Dil, diğer bilim alanlarının araştırma nesnelerinden farklı olarak herkesin hakkında kolayca yargılara vardığı bir kültür alanı. Dil hakkında konuşacağız denildiğinde, bilmediğim bir alan dolayısıyla katılamayacağım demeyiz. Bu anlamda 'dil ile ilgili tartışmalar veya bulgular', genel bir alımlayıcı kitlede karşılık bulabilir. Dilbilimin verilerinden yararlanarak alımlayıcı kitlemi genişletmek istediğimi de vurgulamalıyım. Dilbilimde, özellikle de dil bilimin bir alt alanı olan, edim dilbilimde, üzerinde uzlaşılan bir yargı vardır: *Dil ile her şey yapılabilir!*

Nedir ki bununla her şey yapılabiliri önce tanımlamayı deneyeceğim: Bu sorunun önce felsefi tartışmalarda öne çıktığını görüyoruz; en azından benim baktığım yerden böyle görülüyor: Kratylos Diyaloğu[10] (İ.Ö. 421) diye tanımladığımız, Platon'un emeği ile bize ulaşan bir gerçeklik bu. Üç katılımcının (Sokrates, Hermogenes; kurgusal olarak Kratylos) katıldığı anlama çabasında olguyu günümüze getirirsek şöyle özetlenebilir: 'Elma'ya niye e/l/m/a diyoruz? Ses ve işaretler/harfler ile gösterilen elma ile bu işaretin gösterdiği nesne arasında nasıl bir ilişki var. Bu nesneye örneğin neden *bulut* demiyoruz? Bilgi kuramsal bir çözümleme çabası…

Diğer bilme etkinliklerinden farklı olarak dilbilimin tarihi görece çok yenidir. Önce 18 yy. ve 19. yüzyıl başlarında dillerin doğuşu ve akraba ilişkilerine yoğunlaşan *tarihsel dil bilimi*, ardından da 20. yüzyılın başlarında Ferdinand de Saussure ve onun ölümünden sonra, modern dil bilimi diye tanımladığımız alan belirginleşir. Her bilim etkinliği gibi bu alanda araştırma nesnesi olan dili tanımlamak istemiştir; dil nedir sorusuna Saussure, "Göstergelerden oluşan bir sistem." yanıtını vermiş ve irdelediği araştırma nesnesini, kullanıcısını dışarda bırakarak, doğa bilimlerinin yöntemlerine yakın bir kesinlikle betimleme olanağına kavuşturmuştur. Bize bir şey anlatan her sözcük aslında bir göstergedir; *gösteren* ve *gösterilen* olmak üzere de iki yüzü vardır. Gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki Saussure'e göre de 'Kratylos Diyaloğu'nda anıldığı gibi keyfidir; bir başka ifade ile, somut gerekçelendirebileceğimiz bir durum değildir. Bu durumu dilimizin ve dolayısıyla dünyamızın sınırı olarak da tanımlayabiliriz. Biraz daha zorlayıp, gündelik söz boyutuna taşıdığımızda bu soruya verdiğimiz yanıt şöyle olabilir: *İşte öyle!* İsteyen bu durumu, geldiğimiz insanlık ve düşünümleme (refleksiyon) düzeyimizin yetmezliği olarak da tanımlayabilir.

Çağdaş dilbiliminin doğa bilimlerine benzeterek oluşturduğu yöntemsellik ile dilin ne olduğuna ilişkin, göstergeler üzerinden, özellikle dilin yapısı boyutunda yanıtlar verebiliyoruz artık. Ancak dilin ne olduğu sorusu, gelecekte de bir dizi alanın konusu olacak gibi görülüyor. Bu güne değin, dil nedir sorusuna 200'ün üzerinde yanıt verildiğini

hatırlatmakla yetiniyorum. Dilbilimin bir dizi alt alanı olduğunu düşünürsek, baktığımız yere göre araştırma nesnemizi tanımlama olanağımız da vardır. Tanımımız da baktığımız açı ile sınırlıdır. Bu yazı kapsamında dilbilimin benim yararlandığım alanlarından birisi *toplum dilbilim* diğeri de metin *dilbilim* olacaktır. Dil nedir sorusuna da toplum dilbilim bakış açısı ile yanıt verecek ve dayanak olarak yararlanacağım: *Dil, üzerinde uzlaşılmış göstergelerden oluşan bir dizgedir.*[11] Dil kullanıcısının ürettiği metinler de bu temel ilkeyi gözetir.

Bir anlamda kabule dayanan *'İşte öyle!'* yanıtına, günümüz insan ilişkilerini tanımlarken de gereksinim duyduğumuzu söyleyebilirim. Yukarıdan bakıp, diğerini aşağılamadan ve değersiz görmeden ilişki kurmanın en güvenilir yönteminin onu, öyle olduğu gibi kabul etmekten geçtiği gerçekliği ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Bu bakış biçiminde, kültürleri değerli veya değersiz diye adlandırıp, kategorize etmek yerine, her kültürün değeri de değersizliği de içerdiği vurgusu ile yetineceğim.

KÜLTÜRDEN DİLE

"Nasıl oluyor da insanlar, hesabını bilgi ile veremeyecekleri konularda bilgi adına kesin savlar öne sürüyor? (…) Mutlak başlangıç, mutlak son, ölüm ötesi dünya bilgi dışı kurgulardır; ama, bu kurguların içi anlam vermelerle, süslemelerle doldurulur hep. (…) [Bilimi] baştan sona [yaşadığımız ülkede, evimizde] yeniden örgütleme cesaretimiz neden yok? Kültür derimizi, dilimizi özenle giyiniyor muyuz?..."[12] Uluğ Nutku, yanıtlardan çok sorular ile ilgilendiğini ve farkında olmak için sürekli soru sormanın gerekliliğini bilince çıkaran, bir düşün ve bilim insanı olarak yakınlarına dokunmuştur. Ben de o dokunduklarından birisi olarak, faklı kültürlerde bir durumun nasıl kurgulandığı ve bilgiye dönüştürüldüğüne baktım.

İnsan yaşarken ölüm ötesini zihninde bir biçimde canlandırır veya canlandırmaz; canlandıran kişi,-ki bu durum çoğunca dinlerin tanımlamaya çalıştığı bir alan olarak öne çıkar-, paylaştığında ancak biz söz konusu durumun nasıl bir zihinsel etkinlik içerdiğine bakabiliriz. [13] Okumalarım ve kültürlenme sürecinde gözlemleyebildiğim kadarı ile tek tanrılı dinler ile diğer inanç sistemlerinde, tapınma ve ölüm ötesine inanma arasında sıkı bir bağ kurulmuştur.

Ben bu çalışmada, somut bir kültürel duruma bakacağım. Ölümün hemen ardından, geride kalanın ölenle ve diğerleri ile ilişkisi nasıl oluşmuştur? Farklı dinler, farklı kültürler bu süreci nasıl yaşantılıyor? Bu sürecin izlerini metinler üzerinden süreceğim için, dili *tamamlanmış bitmiş bir üründen çok sürekli yenilenen bir olgu* olarak tanımlayan dil felsefecisi Wilhelm von Humboldt'un yol göstericiliğinden yararlanacağım. Humboldt, her dilin, kullanıcısı bireyin ve dolayısı ile bireyin içinden geldiği halkın, dünyaya bakışını yansıttığını; her dilin, bir biçimde dünyayı irdeleme biçiminde kullanıcısını sınırlandırdığı bilgisini üretmiştir.[14]

Bilgi kuramsal bir yönelim ile 'dilin bitmiş, tamamlanmış bir ürün olmadığını; insanı çevreleyen koşulların etkisi ile bir süreç'[15] olarak tanımlanacak bir alanda kültürelliğin izini artık sürebiliriz. Almanya'da yaşıyorum ve çevremde olup bitenleri, Türk kültüründen gelen birisi olarak, kültürün dile yansımalarını gözleyerek değerlendiriyorum. Dildeki adlandırmalardan seçtiğim birkaç örnek ile kültürelliğin Almanca ve Türkçedeki yansımalarını anacağım. *Das Rathaus* – Almancada her adın bir artikeli olduğu için sözcüğün başındaki 'das', onun dilbilgisel cinsiyetini gösterir. 'Artikel' Türkçede olmayan bir sözcük türüdür. İki sözcükten oluşan birleşik bir sözcük. *Rat=danışma, tavsiye; meclis, kurul* vd.; *Haus=ev, hane…* Sözcük sözcük çevirdiğimizde *danışma evi* gibi düşünülebilir; Türkçedeki karşılığı: *Belediye*.

Bir başka sözcük, *Das Ordnungsamt* = Düzenleyici Kurum/Düzen Dairesi; Türkçede birebir örtüşmese de *Zabıta* karşılığını düşünebiliriz. Belediyenin bir birimi olarak yapılandırılmış bir hizmet birimidir. Düzen ile ilgili bütün toplumsal işlerde görevli bir daire, birim. Bu toplumda *das Ordnunsamt,* taşıt kullananların yakından tanıdığı bir birimdir: Kentin her hangi bir yerinde kurallara aykırı park ettiğinizde bu kurumun görevlilerinin yazdığı ceza kâğıdı ile karşılaşırsınız. *Ordnungsamt,* birleşik bir sözcük *ordnen-düzenlemek*; fiilin kökünden *–ung*, dişil ad yapan bir ek ile ad üretilmiş: *die Ordnung*: düzen, düzenleme, çeki düzen verme; birleşik sözcüğün diğer parçası *Amt*=kurum, birim, daire…*das Ordnung/s/amt* [ortadaki s de tamlayan işlevi gören, dilbilimsel kavram olarak *morfem/anlambirim*=Das Amt der Ordnung]. Herhangi bir etkinlikte düzeni sağlamak için görevlendirilenler de *der Ordner*=düzeni sağlayan, kuralları gözeten görevlidir.

Son olarak, bu toplumda yaşayan hemen her yabancının, her yıl veya iki yılda bir uğramak zorunda olduğu bir başka kurumun adı ile Türkçe ile Almancanın adlandırımındaki farklılığı gösterdiğimi düşüneceğim: *Das Ausländeramt=Yabancılar Dairesi…* Örneklerde görüldüğü gibi her dil kendi anlatım biçimini oluşturmuş; bu adlandırmada *yurttaş - devlet, yurttaş-yönetim* ilişkisinin izleri sürülebilir. Almanca bu bağlamda çok somut, çağrıştırıcı işlevi olan bir adlandırımı tercih ederken; Türkçede ise görece örtmece, çağrıştırıcı işlevi daha az bir adlandırım tercih edilmiş. Dileyen, dillerin bu özelliklerinden çıkarak, Martin Heidegger'in 'Dil düşüncenin evidir!' yargısına uygun çözümlemeler de yapabilir.

Ben dilbilimin sınırları içinde kalacağım; yukarıda dilin süreçselliğine vurgu yapmıştım; süreçselliği sağlayan da değişim… Bu durumda her yeni duruma uygun yeni sözcük dilde üretilir; bu sözcüklerin yerleşip kalıcılaşmasında da ilgili dil kullanıcılarının kabulü aranır.

Dildeki adlandırımlar kullanıcısındaki kimlik oluşturum sürecinde doğal olarak etkili oluyor. Kültürün –tarihsel, ulusal ve yerel birikimin sürekliliği olarak da okunabilir- sonraki kuşaklara taşınmasındaki etkisinden dolayı dil, bireyin kimlik oluşturma sürecinde de dolaysız bir etmendir. Eğitimin de etkisi ile belirginleşen, özdeşlik kurma ve öz-benlik bilinci geliştirme sürecinde de bu durumu hissedilir. Dildeki bu adlandırımlar doğal olarak gündelik etkinliklerde de bir biçimde kendini gösterir. Bu bağlamda bir deneyimimi

paylaşarak, kimlik oluşumunda kültürün ve dolayısıyla onun taşıyıcısı dilin etkisini somutlaştırmayı deneyeceğim. Gießen, Justus-Liebig Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışıyorum ve üniversitenin farklı öğrenim alanlarından (Almanca, Ekonomi, Felsefe, Hukuk, Tıp vb) derslerime katılan öğrenciler var. Zaman zaman interaktif bir öğretim yöntemi ile öğrencilere ulaşıp, onların görüşlerini almak istiyorum. Tam bilmedikleri bir duruma ilişkin asla görüş bildirmiyorlar; tamlık ve bütünlük duygusunun dışa vurumu olarak okunabilir. Benzer durumu görece olarak, bu kültür ortamında yetişmiş Türk üniversite öğrencilerinde de görmek olanaklı, sorulmadığı ve tam bilmediği bir konuda görüş bildirmekten sakınıyorlar. Her birey kendi dünya gerçekliğinde kendini güvende hissediyor gibi... Bir insan gerçekliği gibi, oluşturulmuş güvenlik duvarı kolay kolay aşılmak istenmiyor.

Kültürün bireyde yarattığı tamlık duygusuna yönelik bir başka gözlemim: Almancanın yazılı kullanımında, dil kullanıcısının bildiği bütün dil kurallarının eksiksiz ve özenle kullanılması bir kendiliğindenlik gibi kendini gösterir. Eksik bir artikel, sözcüğün eksik yazılması, yazılan kişiye yönelik seçilen hitap biçimi, selamlama, bağlaçların yerinde kullanılması, hatta noktalama imlerinin kullanılmasında bir eksikliğe kolay kolay rastlanmaz. Elbette bu yargıdan, andığım dil kullanıcılarının, ilgili dilin yazın ürünlerini ve felsefi üretimini tanıyıp, onlardan beslenen, üst düzeyli dil kullanıcıları olduğu gibi sonuç çıkarılmasın. Çalıştığım kurum içinde gerek öğrenciler gerekse diğer çalışma arkadaşlarımız ile çoğu iletişimimizi, -zamanı verimli kullanma çabası veya yazının kalıcılığından kaynaklanan bir durum olmalı-, e-posta ile yapıyoruz. Gözleme dayalı bir yargı olduğunu yinelemek isterim. Öyle ki Türkçe ve Almanca yazıştığım öğretim üyeleri çalışma arkadaşlarımda bile bu farklılığı kolayca tespit etmek olanaklı. Almanca yazarken tek bir hata yapmayan dil kullanıcısı öğretim üyesi arkadaşlarım, Türkçe yazarken, kuralları hiç olmayan bir dilde yazdığı izlenimini vermektedir. Kültür ve dilin bireyde yarattığı iç denetimin açığa çıkmış durumu diye özetlenebilir mi?

Almancada kurum adlarındaki bu somutlaştırma eğilimini Türkçede akraba ve renk adlandırımında görürsünüz. Kısaca birkaç örnekle açıklayacağım: Türkçedeki *amca* ve *dayı* karşılığı Almancada *der Onkel*; *teyze* ve *hala* için *die Tante*; Türkçedeki *erkek kardeş* ve *ağabey (abi)* için *der Bruder*, *kız kardeş* ve *abla* için *die Schwester*... Ad dışında bir fiilden örnek vermek gerekirse: Almancada *heiraten* fiilinin Türkçe karşılığı *evlenmek* gibi somutlaştırıcı, çağrıştırıcı yanı yoktur.

Almancada taziye bildirmek için kullanılan ifade *[Ich wünsche Ihnen/Dir] Herzliches Beileid. Acınızı içtenlikle paylaşmayı dilerim.* Türkçede yine bir somutlaştırıcı işlev görmek olanaklıdır: *Başınız sağ olsun!* Kullanılan sözcüklerin düz anlamını Almancaya aktardığımızda Almanca konuşan için hiçbir şey ifade etmez. Bu durumun insanı çevreleyen kültür ortamı ile doğrudan ilgili olduğu dilbilimde, Edward Sapir ve Benjamin Whorf'un çalışmaları ile anlam kazanan *dilsel görecelik kuramı* ile tanımlanmıştır.[16] W. von Humbolt'u yeniden anabiliriz: *Dil, insanın dünyaya bakışını belirler.*

Bir kültürel iletişim biçimi olarak ölüm ilânları veya acının duyurulması [Traueranzeigen][17]

İnsanın her eylemi ve eylemsizliği bilimin nesnesi olduğu gibi, biyolojik varlığının bitiminin geride kalanlarda yarattığı duygu durumu da doğal olarak insan bilimlerinin konusu olabilir. Felsefe, sosyoloji, antropoloji (insan bilimi), etnoloji (budun bilimi) ve psikoloji, bir varlık konusu olarak 'ölüm' hakkındaki irdelemeleri vardır… Dil bilimi de kültür varlığı olarak insanın ölüm sonrasında diğer dil kullanıcılarındaki ilişkilerini nasıl düzenlediğine bakabilir!

Önce araştırma konusu olarak seçilen 'ölüm ilanları'nın Almancada ve Türkçede veriliş biçimlerine değineceğim. Her iki dilde metin olarak bu iletişim biçimini tanımlamayı deneyeceğim.

Her iki kültür ortamında ölüm ve din birlikte düşünülüyor. Her iki kültür ortamında ilgili ritüeller, cami ve kilise gibi ibadet yerleri ilişkisi ile biçimleniyor. Ölen kişi, her iki kültürde de ölmeden önce yıkanıyor, kefenleniyor, tabuta konuluyor, bir din görevlisinin eşliğinde defnediliyor.[18] *Kefen* göstergesi ile her iki kültürün geçmişinden gelirdiği uyarıcı bir gerçeklik söz konusu. Yaşamda, diğerini öteleyen, para kazanma yönelimli aşırı hırsın anlamsızlığına vurgu yapan atasözü: *Kefenin cebi yok*. Almancada da hemen hemen aynı sözcükler ile ifade edilmiş. *Das letzte Hemd hat keine Tasche* [Sözcük sözcük çevirisi: *Son (giyeceğin) gömleğin cebi yok!]* .

Türk kültüründe ölümün hemen ardından cenaze olabildiğince kısa süre içinde defnedilirken, Alman kültüründe en erken üç gün sonra defnediliyor. Ölüm raporu, gömülme izni; tabutun ısmarlanması, tören günü konuşma yapacak din görevlisinin bulunması, çiçeklerin hazırlanması vb… Bu süre içinde cenaze Almanya'da hemen her mezarlığın yanında bulunan kilise veya sadece cenaze merasimleri için hazırlanan küçük kilise (Kapelle) diye tanımlanabilecek; kilise mimarisinden farklı olarak çan kulesi olmayan bir yapının morg kısmında bekletilir. Süreç içinde herhangi bir kiliseye üyeliği olmayan yurttaşların sayısı çoğaldığı için yerel yönetimler için böyle bir yapısal düzenleme zorunluluk olarak algılanmış. Cenaze bu yapıda kaldığı her gün için de bir ödeme yapılır; bu durum, cenazenin bir önce toprağa verilmesi sürecini de hızlandırır.[19] Türk kültüründe cenaze kefen ile toprağa verilirken, Almanya'da tabut ile gömülüyor. Türkiye'den farklı olarak Almanya'da ölenin vasiyeti dikkate alınarak, ölü yakılıyor ve külleri bir kabın içine konularak, mezarlıkta toprağa gömülüyor.

Her iki kültürde de *mezarlıklar*, zaman zaman ziyaret edilip, mezarın bakımı yapılıyor. Hıristiyanlar, 'manevi değerler açısından zayıflar!' gibi gerçekliği yansıtmayan ön yargılar da bilinir. Bu ön yargılar ile Almanya'da herhangi bir mezarlığa gidenler, mezarlıkların bakımı ve düzenini çok beğenir ve överler.[20] Almanya'da nerede olursa olsun, mezar yeri 25 veya 30 yıl için kiralanıyor. 25 yıl sonra, mezar yerleri bozulup, yeni mezar yerleri olarak düzenleniyor. Kira olarak da ilgili süre için farklılıklar olsa da ortalama en az bir aylık gelire denk gelen bir ücret ödeniyor.

Türkiye'de kentlerde belediyelerin denetiminde benzer bir uygulama söz konusudur. Türkiye'de yerel yönetimlerde cenaze daireleri, *Alo 188* hattı ile herhangi bir ölüm olayında ne yapılacaklara ilişkin ayrıntılı bilgi ve yardım alma olanağı vardır.[21] Defin işlerinde bu birimin görevlileri yetkilidir. Köylerde ise köyün mezarlığı vardır ve ücretsizdir;

ölümün duyurulması, cenaze töreni ve gömülmesi, dayanışma içinde ölünün yakınlarınca gerçekleştirilir.

ÇAĞRI İŞLEVLİ METİNLER

Türk kültür ortamında ölen kişinin duyurusu genellikle yerleşim yerlerinde cami görevlilerince, ezan okumak için kullanılan yöntemler ile sözlü olarak duyurulur.[22] Ben bu çalışmada, belediyelerin web sayfalarında veya gazetelerde yayımlanmış yazılı ilanlara baktım.

Almanya'da ise ölüm veya vefat ilanı diye adlandırılmasa da vefat eden kişiler ile ilgili hazırlanan çağrı işlevli metinler gazete ilanı ile duyurulur. Bundan dolayı hemen her gün özellikle yerel gazetelerde bu tür ilanlara rastlamak mümkündür.

Öncelikle edebiyatın bir kavramı olarak beliren 'metin=dilsel örgü' dilbilimin ve özellikle de dilbilimin bir alt disiplini olan metin dil biliminin araştırma nesnesi olarak belirginleşmiştir. Farklı disiplinlerin çalışma malzemesi olarak metin, çok farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Her bilim malzemesi gibi *metin* de baktığınız yere göre anlamlandırılabilecek bir gösterge, bir kavram. Metni öncelikle *sözlü ve yazılı metin* olarak iki ana gruba ayırabiliriz. Metin üreticisinin üretim sürecinde, dilselleştirdiği olgu ve tercih ettiği estetikleştirme eğilimi açısından bakıldığında metin, *kurgusal ve kurgusal olmayan [!] metinler* olarak… Başka bir gruplandırmada metinler içeriklerine göre, *kullanımlık metinler* (kullanım kılavuzları, ilaç reçeteleri vb.), *uzmanlık metinleri* (bir bilim alanının çalışma konularını tanımlayan her türlü yazı, bilimsel yazılar); *yazınsal metinler* (epik, drama ve şiir gibi) ve *çağrı işlevli metinler* (reklâm metinleri, vaazlar, politik içerikli söylevler ve davetiyeler vb.)… olarak da ayrıştırılabilirler. Tabii bütün bu sınıflandırmanın amacı dilbilimci veya edebiyat bilimci olarak irdelediği malzemeyi diğer dil kullanıcılarını da düşünerek, çok anlamlılığın muğlaklığından kurtarma ve anlaşılır kılma çabasıdır. Metin türü ve türlere uygun, yapıları açısından sınıflandırılan metin tiplerinin ne olduğu konusunda, üzerinde uzlaşılan bir kavram birliğinin olmadığını da vurgulamakta yarar var.

Bu yazı kapsamında Alman ve Türk kültür ortamında ele aldığım, ölümün ardından oluşturulan metinlerin, metin türünü içeriksel olarak *çağrı işlevli metinler* grubuna dahil edebiliriz. Söz konusu metinler, doğrudan hedef kitlesine yönelen, ilgili insanı veya insan kümesini belli bir eylem için (duygusal, düşünsel veya edimsel olabilir) devindirmeyi, harekete geçirmeyi amaçlayan iletişim öncelikli bir metin olarak belirginleşmektedir.[23]

Oluşturulan metin, konulaştırdığım her iki kültür ortamında, sözlü ve yazılı olarak ayrışsa da içerik olarak bir kitleyi yapılacak bir törene çağırmayı veya öleni hatırlatmayı amaçlamaktadır. Bir anlamda davetiye olarak da tanımlanabilir. Metnin içeriği, 'Acım var; acımı paylaşmanı istiyorum, seni yanımda görmek istiyorum! veya 'Senin de tanıdığın birisiydi; haberinin olması senin de hakkın. Ben, ölenin yakını olarak seni bu duruma ilişkin bilgilendirme yükümlüğü ile karşı karşıyayım. Ahlaki bir görevi yerine getiriyor ve duyuruyorum!" gibi farklı biçimlerde okunabilecek, yorumlanabilecek bir durum arz eden bir metin türüdür…

TÜRKÇEDE ACI HABERİN DUYURULMASI: ÖLÜM İLANLARI[24]

Türkçede çok yaygın olmasa da zaman zaman gazetelerde 'Vefat', 'Acı Haber', 'Acı Kaybımız' gibi başlıklar altında ölüm ilanlarına rastlanır.[25] Belediyelerin web sayfalarında veya gazetelerde bu ilanlar verilir.[26]

Vefat İlan Tarihi : 24.03.2015 [27]

Adı Soyadı	AYTEKİN
Baba Adı / Ana Adı	HAYRULLAH / SANİYE
Doğum Yeri / Yılı	KAYSERİ / 1935
Yer / Vakit	CAMİKEBİR / ÖĞLE
Mezarlık	ESKİ MEZ.
Taziye Adresi	Y.BEYAZIT MAH.AYIK SOK. CONGBAYIRI SİT.B BLK. NO:4/32 MELİKGAZİ

ACI KAYBIMIZ

Babamız Emk. Ian. Kd. Alb.
(9471.46)

MEHMET NECMETTİN YÜKSEL

vefat etmiştir
Cenazesi 24 Mart 2015 Salı günü (bugün)
Levent Camii'nde kılınacak öğle namazını müteakiben
Ayazağa Mezarlığı'nda defnedilecektir

AİLESİ

VEFAT

VAHİT ŞİŞMAN

S.S. İSTANBUL KERESTECİLERİ
SANAYİ SİTESİ İŞLETME KOOPERATİFİ

ACI KAYBIMIZ

SEVGİLİ BABAMIZ

ŞEMSETTİN ERDÖNMEZ

22.03.2015 TARİHİNDE HAKK'IN RAHMETİNE KAVUŞMUŞTUR.
CENAZESİ 24.03.2015 TARİHİNDE GÖZTEPE TÜTÜNCÜ
MEHMET EFENDİ CAMİİ'NDE KILINACAK
ÖĞLE NAMAZINDAN SONRA DEFNEDİLECEKTİR.

AİLESİ

Bu metinlerde Almancadan farklı olarak başlık var; metin kavramının oluşturucu özelliklerinden 'bilgilendiricilik' öne çıkarılmış ve Türkçenin somutlaştırma eğilimi belirginleştirilmiş. Başlıklarda iki farklı seçenek göze çarpıyor: 'vefat' veya 'acı kaybımız'. Ölümün soğuk yüzü olduğu düşünülüp, ölüm yerine Arapçadan Türkçeye giren ve yerleşen; burada görece bir örtmece içeriği yüklenen 'vefat' göstergesi tercih edilmiş. Ölüm veya vefat yerine tercih edilen diğer göstergeler, metinsellik özelliği olarak saptanan, *bağlaşım (kohezyon)* kavramı ile ilişkilendirilebilir. Söz konusu durumun geride kalanlarda yarattığı duygu durumu öne çıkarılmış. Dil kullanıcısı; burada metin oluşturucu, aralarından ayrılan kişinin bir kayıp olduğuna vurgu yapmaktadır. Dikkat çekmek için başlık, metnin diğer bölümünden ayrıştırılıp, belirginleştirilmiş. Kayıp göstergesi, bir sıfat ile güçlendirilmiş; *acı kayıp* ve bu durumu çoğaltıp sahiplenmek için de bir iyelik eki ile desteklenmiş: *Acı kaybımız.*

Almancada ve Türkçede ölmek fiili, çok anlamlı bir gösterge olarak benzer özellikler gösteriyor. Ölümün gerçekleşme biçimi ve alımlayıcı için etkisini güçlendirmek için farklı göstergeler söz konusudur: *boğulmak (ertrinken), gebermek (verrekken), şehit düşmek (erliegen)* vb…

İlanlarda Türkçede tercih edilen ifadeler: *vefat etmiştir... Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur* gibi... İlanda genellikle ölen kişinin ölüm tarihi, cenazesinin nereden ve ne zaman kaldırılacağı bilgisi ile ilanı veren aile üyelerinin tek tek adları yerine genel bir ifade ile 'ailesi' tercih edilmektedir.

Türkçede, vefat eden kişinin iş yeri veya kayıtlı olduğu meslek kuruluşu da taziye metni olarak da değerlendirilebilecek duyurular yayımlamaktadır. Almancada anma metni olarak ayrı bir metin türü söz konusudur.

ALMANCADA ÖLÜM İLANLARI (TRAUERANZEIGEN)

Wenn ihr mich sucht,
sucht mich in euren Herzen.
Habe ich dort eine Bleibe gefunden,
lebe ich in euch weiter.
Jedes Wort - zuviel und doch zu wenig.
Michael Jost
* 11. 10. 1975 † 27. 3. 2015
sowie alle Angehörigen

In Liebe und Dankbarkeit nehmen wir Abschied von unserer lieben Mutter, Schwiegermutter, Oma, Uroma, Schwester, Schwägerin und Tante
Gisela Deckert
Die Beerdigung findet am Dienstag, dem 14. April 2015, um 14.00 Uhr

Almancada, kurumlar ve diğer düzenleyici birimlerin adlandırılmasındaki somutlaştırma eğilimi, bu metinlerde yok. Türkçeden farklı olarak 'vefat veya ölüm' ilanı diye bir tanımlama da yok. Bunun yerine gazetelerde, duygu durumunu yansıtan genel bir kavram tercih edilmiş. *Traueranzeigen – acı/üzüntü/yas ilanları...*

Ölümün duyurulduğu, hem bilgilendirme hem de bir çağrı işlevi taşıyan bu metinlerde Türkçeden farklı olarak başlık yok. Metin tasarımında, dilsel malzemenin kurgusallığını belli eden, estetik etkiyi öne çıkaran, metinsellik ölçütlerinden 'bilgilendiricilik' ve 'biçimlilik' ilk bakışta göze çarpan ayrışurıcı bir özellik olarak kendini göstermektedir. Bu bağlamda kurgusallık için tercih edilen dilsel malzemenin estetikleştirilmesinde, metin içi ve metin dışı bağlam, -yine metin dilbilimsel kavramlar ifade edilecek olursak, bağlaşımlık ve bağlam- bütünlüğü metne yansıtılmış. Bunun için seçilen dilsel, şiirsel anlatıma eşlik eden bir arka plan resmi, haç işareti, gül veya dünyalar arası geçişliliği simgeleyen fotoğraf gibi dilsel göstergelerden farklı göstergeler de tercih edilmektedir.

Metin tasarımında ölen kişinin cenazeye katılan ile konuştuğu izlenimi veren, iletişimsel algıyı önceleyen bir dilsel kurgu söz konusudur. Yukarıda görülen metni betimleyerek, Türkçeleştiriyorum:

ilan: [Metnin sol üst köşesinde]:

Beni aradığınızda, kalplerinizde arayın. Orada kendime yerleşik bir yer oluşturdum, sizin içinizde [yüreğinizde] yaşamaya devam edeceğim.

Her sözcük hem kifayetsiz hem de gereksiz!

[ölenin belirginleştirilmiş adı ve soy adı]: Michael Jost

[doğum ve ölüm tarihleri]

Sevgiyle:

Annen baban Gerlinde ve Heinrich; ayrıca Stefan, Katja, Pascal; ninen Ilse ve diğer aile üyeleri

[metnin yazıldığı yer ve tarih] Cenaze töreninin ne zaman ve nerede yapılacağı: Trauerfeier[28] Kölzenheim mezarlığında, 15 Nisan, Çarşamba günü, saat 14'te başlayacak ve hemen ardından külleri toprağa verilecektir. [Bu anlatımda Türk kültüründen farklı olarak, ölenin yakılmayı tercih ettiği; Krematoryum'da önceden yakıldığı ve küllerinin defni için tören yapıldığı bilgisi dolaylı olarak söylenmektedir.]

Mezarın başında taziye[29] dileklerinde bulunulmamasını rica ederiz. [Aslında taziyenin mezar başında dilenmeyeceği bilinir; ancak yine de vurgulama gereği duyulmuş. Anlaşılan törene katılanların böyle bir girişimde bulunmalarının önüne geçilmek istenmiş. Taziyenin mezar başında dilenmesi, Türk kültüründe de benimsenmez ve uygun görülmez.]

Baş sağlığı dilenecek kimselerin (kondolens) listesi hazırlanmıştır.

Bu bilgi ile örtük olarak, cenaze sonrası ölen için her hangi bir restoranda yemek verileceği de bildirilmiştir. Ayrıca *ölenin yakınlarının listesi hazırlanmış ve size dağıtılacaktır* bilgisi ile de daha sonra telefonla, eve gelerek veya mektup ile kimlere baş sağlığı dileneceğine ilişkin bir bilgilendirme söz konusudur.

Cenaze törenlerindeki kültürel farklılığı gösteren bir yaşantımı da bu bağlamda paylaşmak isterim: Bu yazı kapsamında gözlemde bulunmak için yakın zamanda, komşularımızdan ölen birinin törenine katıldım. Törenden sonra ölene benden daha yakın olduğunu düşündüğüm bir komşumuza, elimi uzatıp, tokalaşıp "*Herzliches Beileid! Başınız sağ olsun!* demek istedim. Elimi uzattığım komşum, yaptığıma hiç anlam veremediğini belli eden bir yüz ifadesi ile "Bana neden baş sağlığı diliyorsunuz. Ölen, benim ailemden birisi değildi." dedi.

Metin:

İnsan, yaşamı artık bizzat kendisi biçimlendiremiyorsa uykuya dalabilirlir... [Bu durum] herkes için kurtuluşa ve teselliye giden bir yoldur.

Çok sevgili annemiz, kayın validemiz, büyük annemiz, büyük büyük annemiz, kız kardeşimiz, yengemiz ve teyzemizden/halamızdan sevgi ve şükran duygularımız ile ayrılıyoruz.

Gisela Deckert

[Bu kültürde, bir anlamda insanın tarihselliğine vurgu yaparcasına, hemen her yazılı metinde olduğu gibi ölüm ilanında da kızlık soyadı verilir] *kızlık soyadı, Loch*

[doğum ve ölüm tarihleri]

Seni kaybettiğimiz için acı duymuyor ve üzülmüyoruz; tam tersine, senin gibi bir yakınımız olduğundan dolayı şükrediyoruz.

[İlânı verenlerin isimleri ve (...) sonunda diğer yakınlar...]

[Alman kültüründeki yazılı metinlerde bir başka vazgeçilmez alışkanlık olarak, metnin yazıldığı yer ve tarih]

Staufenberg, 11 Nisan 2015

Staufenberg-Mainzlar Mezarlığı'nda 14 Nisan 2015 günü, saat 14'de defnedilecektir.
Bu metinlerde, metnin girişinde, yakınlarının duygularını anlatan şiirselliği yansıtan örneklerden de bir seçki sunuyorum:
Zaman zaman rüyalarımıza gireceksin, sık sık düşüncelerimizde ve sürekli aramızda olacaksın... / Yüreğimizdeki yerin ise sonsuza dek özenle korunacak...
Her ne kadar sana huzuru çok görmesem de
Kalbim acı ile kıvranıyor...
Seni acı çekerken görüp, acılarını dindirmek için elimden bir şey gelmemesi, yaşadığım en büyük çaresizlikti...[30]
Çalışıp yorulmak senin yaşamındı...
Her daim çok çalışkandın; üretmek için çabaladın...
Çalışmaktan, yaşamında hiç bulamadığın dinginliği ve huzuru sana Tanrı bahşetti.
Kavuştuğun huzur içinde beni düşün! Zira ben her zaman senin yanında olacağım.[31]
Bir sabah sen uyanmadın./ Kuşlar dün olduğu gibi ötmeye devam ediyor./ Günün akışında değişen hiçbir şey yok![32]
Sen artık özgürsün. Bizim göz yaşlarımız da sadece sana huzur dilemek için akıyor...[33]

Gertrud Immel
geb. Schäfer
† 22. 3. 2015

Wer im Gedächtnis seiner Lieben lebt,
der ist nicht tot, der ist nur fern;
tot ist nur, wer vergessen wird.

D für alle Zeichen der Freundschaft, die die Verbundenheit mit ihr und uns zum Ausdruck brachten

A für alle persönlichen Worte und Briefe

N für die erbrachten Geldspenden

K für die liebevolle, würdige und respektvolle Verabschiedung

E den Pflegekräften der ev. Pflegezentrale sowie den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen des Seniorenpflegeheims Casa Reha in Lollar, Station Erdgeschoss (Neubau), die unsere Mutter so liebevoll umsorgt haben.

Familie Hans-Karl Kreiling

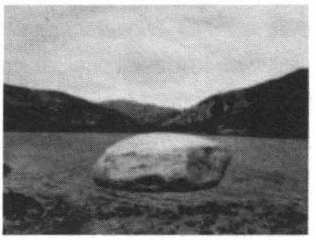
Gießen-Wieseck, im April 2015

TEŞEKKÜR METİNLERİ

Ölenin yakınlarınca, acılarını paylaşanlara yönelik, teşekkür metni de yayımlanır. Bu metinlerin de ikili bir amaç söz konusudur; hem öleni yeniden anmak hem de acılarını paylaşıp kendilerini yalnız bırakmayanlara teşekkür etmek...

Sevdiklerinin zihninde yaşayan kişi ölü değildir; o sadece uzaklardadır. Bir kimse unutulmuş ise işte o ölüdür.
Getrud Immel, kızlık soy adı: Schäfer (22.3.2015):
Getrud'a ve bize dostluğunuzu gösterdeğiniz için,

Her türlü kişisel söz ve mektup için,
Bağışlarınız için,
Bizim için çok değerli, sevgi dolu ve saygı yüklü vedalaşmanız için,
Protestan Kilisesi bakım merkezi çalışanları, Lollar'daki Casa Reha yaşlılar bakım evinin çalışanlarına da sevgili annemize gösterdikleri ihtişam için, teşekkürler!
Hans – Karl Kreiling ailesi
Gießen-Wieseck, Nisan 2015



Danke

Als tröstend und stärkend haben wir empfunden, mit welcher Zuneigung und Wertschätzung meinem geliebten Mann und unserem lieben Vater

Martin Schmandt

gedacht wurde.

Wir sagen allen DANKE, die uns in der Trauer nicht allein ließen, die ihr Mitgefühl auf vielfältige Weise zum Ausdruck brachten und die verstehen, was wir verloren haben.

Gisela Marie Schmandt
und Kinder

Hüttenberg-Weidenhausen, im April 2015

Teşekkürler!
Destek olduğunuz ve teselli ettiğiniz bizler, sevgili eşim ve sevgili babamız Martin Schmandt'ın ne kadar sevilip, ona ne kadar değer verildiğini, sayenizde gördük.
Acımızla bizleri yalnız bırakmayan ve duygudaşlıklarını farklı biçimlerde göstererek bizim ne kaybettiğimizi bize duyumsatan sizlere çok teşekkür ediyoruz.
Gisela Marie Schwandt ve çocukları
Hünenberg-Weidenhausen, Nisan 2015.

ANMA METİNLERİ

Türkçede gazeteleri taradığım dönemde ilân biçiminde böyle bir metne rastlamadım. Almancada gazetelerde 'üzüntü/acı ilanları' *(Traueranzeige)* diye tanımlayabileceğimiz bir başlık altında yayımlanan, bu metinlere de sıkça rastlamak mümkün.

(Nachruf) Anma Yazısı ilanları, ölenin daha önce çalıştığı işyeri, kurum veya benzeri kuruluşlarca hazırlanıp, yayımlanıyor. Bu yazılarda, ölenin öz yaşam öyküsü yanında birkaç cümle ile kendileri için gösterdikleri yararlıklar övülüyor. Bu metinler, düz yazı biçiminde yazılmıştır. Metinlerde metinsellik ölçütlerinden 'bilgilendiricilik' bağlamında 'öz-anlamlılık', 'alımlamada eğilimsel kendiliğindenlik' gibi özelliklerin belirginleştiği söylenebilir.

Anma yazıları bağlamında iki örnek seçtim: Örneklerden biri, benim de konuk öğretim üyesi olarak çalıştığım, Justus-Liebig Üniversitesi'nin eski çalışanlarından bir öğretim üyesi için yayımlanmış. Metin şöyle başlıyor: *Justus-Liebig Üniversitesi ve üniversitenin hukuk bilimleri bölümü olarak, 27 Mart 2015 günü 77 yaşında ölen Prof. Dr. Hukukçu Günter Weick'in matemini tutuyoruz.* (1) Öz-yaşam öyküsü, eğitimi, (2) Hukuk fakültesinde yaptıkları. (3) Yararlıkları: Bu bölümü de çeviriyorum:

Günter Weick, ufuk açıcı dersleri ve bölüm için yaptıklarından dolayı, uzun süre belleklerde kalacaktır. Bölümün çok etkin bir çalışanıydı; dostçul, açık ve her daim kapısı açık, meslektaşlarını teşvik eden birisiydi. Emekliye ayrıldıktan sonra da doktora danışmanlıkları ve master sınav jürilerinde katkı sunmayı sürdürmüştür. Gießen, Justus-Liebig Üniversitesi onu her zaman saygı ile anacaktır.[34] *Üniversitenin Başkanı (Rektörü) ve Hukuk Fakültesi Dekanı*

Seçtiğim ikinci örnek, *Anma Yazısı (Nachruf)* başlığı ile yayımlanmış. Bir siyasi parti (SPD), 90 yıllık üyeleri, 31 Mart 2015 günü, 107 yaşında ölen Grete Besse'yi anmak için bir ilan vermiş.

Die Justus-Liebig-Universität Gießen und ihr Fachbereich Rechtswissenschaft trauern um

Prof. Dr. jur. Günter Weick

der am 27. März 2015 im Alter von 77 Jahren verstorben ist.

Günter Weick, geboren am 21. September 1937 in Marienwerder (Westpreußen), studierte an der Goethe-Universität in Frankfurt/Main, wo er 1970 promoviert wurde. Die Habilitation in den Fächern Bürgerliches Recht, Handels- und Gesellschaftsrecht, Rechtsvergleichung erfolgte 1976 ebenfalls in Frankfurt/Main. Im Jahr 1977 wurde Günter Weick auf die Professur für Bürgerliches Recht, Handelsrecht, Rechtsvergleichung und Internationales Privatrecht nach Gießen berufen, die er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2002 innehatte.

Am Fachbereich Rechtswissenschaft war Günter Weick Mitbegründer der Studiengänge Magister Legum (LL.M.) und Magister Juris Internationalis und leitete ihn als Dekan im Studienjahr 1981/82. Die Pflege internationaler Kontakte war Günter Weick ein stetes Anliegen. Als Partnerschaftsbeauftragter förderte er nachhaltig die Austauschbeziehungen mit Universitäten in England, Frankreich, Polen und den USA.

Günter Weick war ein wirkstarker akademischer Lehrer, dessen geistreiche Vorlesungen und Veranstaltungen, wie auch sein großes Engagement für den Fachbereich insgesamt, langfristig im Gedächtnis bleiben werden. Er war ein sehr aktives Mitglied des Fachbereiches, freundlich und offen, gesprächsbereit und stets anregend für seine Kollegen. Auch über seine Emeritierung hinaus stand er jederzeit für die Betreuung von Doktoranden sowie für Magisterprüfungen zur Verfügung. Die Justus-Liebig-Universität Gießen wird ihm stets ein ehrendes Andenken bewahren

Prof. Dr. Joybrato Mukherjee
Präsident der Justus-Liebig-Universität Gießen

Prof. Dr. Martin Gutzeit
Dekan des Fachbereichs Rechtswissenschaft

Metnin son bölümü: "Partinin temsilcileri, aile üyelerinin yasını paylaşıyor. *SPD, Grete Besse'yi şükran duyguları ile anacaktır.*
Gießen, Nisan 2015
İlanı verenler: Ölen üyenin belde bşk, kent bşk., bölge bşk., bölgenin federal meclisteki milletvekili, Hessen Eyaleti milletvekili ve Eyalet meclisi SPD Grup Bşk.

TAZİYETNÂME (BAŞ SAĞLIĞI İLANLARI)

Türkçede, anma yazısı yerine, Almancada olmayan, taziyetnâme diye de adlandırılabilecek, *baş sağlığı* ilanlarına rastlanıyor. Bu ilanları vefat eden kişinin çalıştığı iş yeri, kurum, dernek,

meslek örgütü vb kuruluşlar veriyor. İlanda, merhumun adı soyadı, iş yerinde çalıştığı yıllar; üzüntü dilekleri, yakınlarına sabır ve baş sağlığı ile merhuma Allah'tan rahmet dileniyor. Bazı ilanlarda vefat edenin, hangi yıllarda ve iş yerinin hangi şubesinde çalıştığı ile doğum yeri ve doğum yılı da veriliyor. Bu ilanlarda, ilanı verenlerin özgün dil kullanımı ve dilin şiirselliğine rastlanmıyor. Türkçedeki diğer ilanlar gibi bu ilanlarda da önceden hazırlanmış, kısa özlü, kalıplaşmış bir biçim olduğu gözlemlenebilir.

Nachruf

Am 31. März 2015 verstarb

Grete Beese

im Alter von 107 Jahren.

Grete Beese gehörte außergewöhnliche 90 Jahre der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (SPD) an. Eine solche einmalige Treue über fast ein Jahrhundert hinweg hinterlässt bei uns größte Dankbarkeit. In den Jahren ihrer Mitgliedschaft übte sie vielfältige Ämter aus und engagierte sich für die Ideale der Sozialdemokratie. Solidarität war für sie als aufrechte Sozialdemokratin immer ein hoher Wert.

Nach ihrem Eintritt in die SPD als 18-Jährige im Jahr 1925 erlebte und erlitt Grete zwei Diktaturen auf deutschem Boden. Gemeinsam mit ihrem Ehemann Heinrich setzte sie sich stets für die Werte der Freiheit und Gerechtigkeit ein und nahm dafür auch persönliche Nachteile und politische Verfolgung in Kauf. Ihr selbstloses Handeln ist für uns Vorbild und Mahnung zur Bewahrung der von ihr erkämpften demokratischen Freiheiten.

Die Sozialdemokratische Partei trauert mit den Angehörigen und wird Grete Beese in dankbarer Erinnerung behalten.

Gießen, im April 2015

SPD-Unterbezirk **Matthias Körner** Vorsitzender	**SPD-Stadtverband** **Gerhard Merz, MdL** Vorsitzender	**SPD-Ortsverein Gießen-Mitte** **Felix Diehl** Vorsitzender
Deutscher Bundestag **Rüdiger Veit** Abgeordneter	**SPD-Hessen** **Thorsten Schäfer-Gümbel, MdL** Vorsitzender	

Ölümün ardından her iki kültürde de, özellikle acının paylaşılmasını öne çıkaran yazınsal ürünlerin olduğu bilinir. Türkçede halk edebiyatında *sagu, mersiye* ve *taziyetnâme* (baş sağlığı yazıları/mektupları) diye adlandırılan metinler vardır.[35] Bu metinler ile ölenin ardından geride kalanların acısını paylaşmak, bireyin yaşadığı toplumda kendini güvende hissetmesine ve yaşamı anlamlı biçimlendirmesine katkı öncelenir. Toplumda dayanışma duygusunun canlı tutulması ve karşılaştığı sorun karşısında yalnızlaştığını düşünen bireye güç vermek amaçlanır. Almancada Wieland, Goethe ve Schiller gibi edebiyatçılar yanında, Immanuel Kant'ın yayımlanmış toplu eserleri arasındaki 'taziyetnâme'ye de rastlıyoruz. Kant, baş sağlığı dilemeyi *ahlaki bir duygu* olarak tanımlamış ve taziyede bulunmayı, bir başkasının kötü veya iyi gününde onun acısını ve sevincini paylaşma olarak anlamış ve anlamlandırmıştır.[36]

BAŞSAĞLIĞI

Emeklilerimizden (1951-1978)

MEHMET ALTINÖZ'ün

vefatını öğrenmenin üzüntüsü içindeyiz. Merhuma Allah'tan rahmet, kederli ailesine, yakınlarına sabır ve başsağlığı dileriz.

YapıKredi

Bu yazı kapsamında karşılaştırmalı bir yöntem izleyip, Almanca ve Türkçede gazetelerde ölüm ile ilgili yayımlanan ilanlara baktım. Kültürün taşıyıcısı olan dile bakarak, kültürelliği somutlaştırmaya ve böylece de okurda her kültürün gizil bir değer olduğu, 'iyi kültür' 'kötü kültür' gibi değer ölçütlerinin sorunsallığını, insanın kültür üreticisi olarak çeşitliliğinin ve farklılığının pekâla zenginlik olarak görülebileceği duygusundan hareket ettim. Bilgiyi öteledigimizde, anlamayı da sevgiyi de öteleyeceğimizi, yalnızlaşacağımızı ve mutsuz varlıklar olarak çareyi ya teşhircilikte ya da gözetleyicilikte (röntgencilikte) arayıp, toplumsal barışın zedelenebileceği vurgusunu öne çıkarmayı denedim..

Her dilsel üretim aslında sanatsal etkinliktir; dolayısı ile bir bilimci olarak da yaptığım, var olan bir gerçekliği, bakış açımı katıp, dilsel malzemenin sunduğu olanaklardan yararlanarak betimlemekle sınırlıdır. Metinler arası gidiş gelişlerimde bir öğretici olma çabasının olmadığını özellikle vurgulamak isterim. Edebiyat kuramından bir kavram ile açıklamak durumundayım: Her yazı gibi bu yazı da alımlama estetiği *(Rezeptionsästhetik)* açısından bakıldığında, alımlayıcı olarak okurun nasıl tanımlayacağına elbette müdahale edemem.

Ludwig Wittgenstein'ı çağrıştıran, Uluğ Nutku'dan bir alıntı ile tanımlayacağım: "Bilebilirliğin sınırları nedensel açıklamaların sınırlarıdır."[37] Anlamak, kültür ile giyinmiş insana ön yargılardan uzaklaşarak bakmakla olanaklıdır. Böylece sürdürülebilir birlikte yaşamanın koşulları da oluşturulabilir.

Kaynaklar

Çakır, Ömer (2006), "Türk Edebiyatında Taziyetnâme", TÜBAR, 19: 269- 292; www.tubar.com.tr/.../***2006BAHAR/19.17.omer%20cakir.s.269-292.pdf***

Gölpınarlı, Abdülbaki (1991), "Yunus Emre", Altın Kitaplar, İstanbul.

Immanuels Kants Werke (1912) "Gedanken bei dem frühzeitigen Ablegen des ... Herrn von Funk in einem Sendschreiben an... *Erken yaşta hayata veda eden Sn. Funk'un...*" 2. Cilt, Vorkritische Schriften von Immenual Kant, (Yay. Dr. Artur Buchenau), Bruno Cassirer, Berlin, içinde, s. 39-47.

Kant, Immanuel (1956), "Metaphysik der Sitten in zwey Theilen – İki Bölümde Örfün Metafiziği-" Werke VIII (Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie – Etik ve Din Felsefesi Yazıları-). Suhrkamp Verlag (Insel Verlag), Wiesbaden 1956

Kula, Onur Bilge (2012), "Dil Felsefesi ve Edebiyat I", Türkiye İş Bankası Kütür Yay., İstanbul.

Kula, Onur Bilge (2011), "Anadolu'da Çoğulculuk ve Tolerans", İş Bankası Kültür Yay. İstanbul.

Nutku, Uluğ(2012), "İnanmanın Felsefesi", Anı Yayıncılık, Ankara.

Nutku, Uluğ (2006), "...daha güncel felsefe", Anı yayıncılık, Ankara.

Notlar

2 "*Wir haben einen geliebten Mensch verloren./Als der liebe Gott sah, dass ihm die Wege zu weit wurden*
und das Atmen schwer, da legte er den Arm um ihn und sagte: Komm, wir gehen nach Hause." [Bu yazıdaki Almanca metinleri ben Türkçeleştirdim. A.K.]. Bkz. http://www.giessener-allgemeine.de/REST/frontend/flipbook/ 3555/?module=167&category=500&puid=1 [Erişim: 18.04.2015]
3 *Immanuel Kant* Königsberg, 6 Haziran 1760! Bkz. Kant 1912, s.46.
4 Nutku 206, 181.
5 Nutku, 2006, s. 37.
6 Bkz. Gölpınarlı, 1991 ve Kula 2011, s.238-239.
7 Bkz. Kula 2011, s.239.
8 Almanya'daki kamuoyu yoklama şirketleri için bkz. http://www.zpid.de/redact/category.php?cat=75
9 http://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Projekte/51_Religionsmonitor/Zusammenfassung_der_Sonderauswertung.pdf
10 Bkz. http://de.wikipedia.org/wiki/Kratylos_%28Philosoph%29 Kratylos dil felsefesi alanında ulaşabildiğimiz en eski kaynaktır. 895 yılında yazılmış Latince kaynak (Codex Clarkianus) bulunmuştur. (Erişim: 11.04.2015).
11 Bkz. http://de.wikipedia.org/wiki/Soziolinguistik
12 Nutku 2006, arka kapak yazısı...
13 Uluğ Hoca'nın böyle bir hakikat ile karşılaştığında, bu durumu kendisine nasıl yaklaştırmadığına, tanık olmuştum. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesinde, kendisini muayene eden doktor, hocaya, ilerlemiş bir kanser vakası ile karşı karşıya olduklarını anlatmış, hoca da dinlemişti (21 Ağustos 2014). Mersin'e geldikten sonra da ciğerindeki ağrının, kaburgalardan kaynaklı bir ağrı olduğu tezini işlemekten hiç vazgeçmedi. Kazanmak istiyordu; sonuçtan çok süreç ilgisini çekmiştir.
14 Humboldt, bu bilgiyi bizimle Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts...[İnsan dillerinin farklılığı ve bu yapısal farklılığın insan türünün düşününün/tininin gelişimindeki etkisi] adlı eser ile paylaşmıştır. http://www.hispanoteca.eu/Lexikon%20der%20Linguistik/h/HUMBOLDT%20Wilhelm%20von.htm (Erişim: 17.04.2015).
15 Bkz. Wilhelm von Humboldt, http://de.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_von_Humboldt (Erişim: 11.04.2015)
16 Ayrıntılar için bkz. http://de.wikipedia.org/wiki/Sapir-Whorf-Hypothese [Erişim: 19.04.2015].
17 Türkçede kolaylıkla ölüm ilânı diye adlandırdığımız Almanca sözcük 'Trauer = acı, üzüntü, keder, matem, acı verici, hüzün, yas gibi karşılıkları var.
18 Almanya'da cenaze töreninde bir konuşma yapılması geleneği vardır. Konuşmayı yapacak kişinin din adamı olması gerekliliği aranmaz, rahip yerine bir başkası da söz konusu veda konuşmasını yapabilir. Genel uygulamada Türkiye'de olduğu gibi bir din adamı vardır.
19 Almanya'da doğum ile bütün kayıtlar çok güçlü bir geleneği olan kiliselerde, doğumdan kısa bir süre sonra, kilisede din görevlisinin katılımı ile yapılan törenin (vaftiz) ardından, kiliseye kayıt yapılır. Yasal olarak erginlik yaşına gelince de dinsel tercihinin ne olduğu konusunda yetkili birimlere bilgi verir. Buna göre her birey hangi kiliseye kayıtlı ise 'Kirchensteuer=Kilise vergisi' diye tanımlanan bir vergiyi, çalıştığı sürece maliyeye ödemekle yükümlü kılınmıştır. Her türlü gelir vergilendirilirken, kilise için de bir pay ayrılır. Almanya'da ağırlıklı olarak, üye sayıları birbirine yakın olan, Protestan ve Katolik mezhepleri çok yaygın iki Hıristiyanlık koludur. Ancak bunların dışında yine Hıristiyanlığın içinde onlarca küçük dinsel topluluklar da vardır. (Bkz. http://de.wikipedia.org/wiki/Religionen_in_Deutschland [Erişim: 04.04.2015]) Almanya'da son yıllarda olan ilginin azalmasından ve Kilise Vergisi ödemeyenlerin sayısının artması basın yayın oranlarında konulaştırılır. Buna ilişkin son veriler: Katolikler 24 milyon; Protestanlar 23 milyon... Her yıl bu sayıların da 500 bin gibi azalmaktadır. Özellikle genç nüfus içinde kilise üyeliği bulunmayanların hızla azalması, 2033 yılında Kilise üyelerinin sayısının toplam olarak 40 milyonun altına ineceği

yönündedir. http://www.welt.de/politik/deutschland/article119742216/Christen-in-Deutschland-werden-zur-Minderheit.html

06.9.2013 günlü die Welt gazetesinde Hıristiyanlar Almanya'da azınlığa düşecek başlıklı yazı. Almanya'nın güncel nüfusu, Federal İstatistik Kurumu'nun verilerine göre yaklaşık 81 milyondur. Bkz. https://www.destatis.de/DE/Startseite.html (Erişim: 21.04.2015).

Sayıları çok kesin olmasa da 2013 yıl verilerine göre, Almanya'da 4-5 milyon Müslüman; ayrıca, 105 bin kadar da Yahudi yaşamaktadır. Müslümanlar içinde Türkler çoğunluktadır. Müslümanların genel nüfusa oranı %5 gibidir. Son yıllarda mezarlıklarda Müslümanlar için de bir bölüm ayrılmıştır; defin işlemlerinde tabutla gömülme uygulaması Müslümanlar için de geçerlidir.

Türkiye'de dinsel cemaatlerin din ile ilgili harcamalara dinsel tercihlerine göre katılma yükümlüğü yoktur. Nüfusun genel çoğunluğu Sünni Müslüman olarak kabul edilip; din ile ilgili bütün işler Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmektedir. Diyanet İşleri Bakanlığı bütçesi de genel bütçeden ayrılmaktadır.

20 Mezarlıklar konusunda, 1. Dünya Savaşı'nın 100. yıl dönümü nedeniyle, medyada çıkan tarihçilerin irdelemelerinden öğrendim: Çanakkale Zaferi (18 Mart 2015) Türkiye'de Şehitler Günü olarak kutlanır; ancak, şehitlerin mezarlarının düzenlenmesi ve 'şehitler Abidesi' ancak 1999 yılında tamamlanabilmiştir. Büyük Britanya İmparatorluğu için Avusturalya ve Yeni Zelenda (Australian and New Zealand Army Corps=ANZAK) ve Fransa'dan Çanakkale'ye gelen ve yaşamını yitiren askerlerin anıt mezarları 1930 yılında tamamlanmıştır. (...) Çalıştığım konu ile ilgili olduğu için 1934 yılında Mustafa Kemal Atatürk'ün yayımlatdığı taziye mesajını buraya alıntılıyorum: 'Bu memleketin toprakları üzerinde kanlarını döken kahramanlar! Burada dost bir vatanın topraklarındasınız. Huzur ve sükûn içinde uyuyunuz. Sizler, Mehmetçiklerle yan yana, koyun koyunasınız. *Uzak diyarlardan evlatlarını harbe gönderen analar!* Gözyaşlarınızı dindiriniz. Evlatlarınız bizim bağrımızdadır, huzur içindedirler ve rahat uyuyacaklardır. Onlar, bu topraklar için canlarını verdikten sonra artık bizim de evlatlarımızdır.' Bkz. http://www.radikal.com.tr/ yazarlar/ ayse_hur/ 23_nisan_24_nisan_ 25_nisan_yildonumu_muharebeleri-1343737 [Erişim: 26.04.2015]

21 Bkz. http://bilgiofisii.tr.gg/ANKARA.htm [Erişim: 14.04.2015]

22 Ölüm olayı, Almanya'da ve Türkiye'de dinsel bir olgu olarak kabul edildiği için, defin işleminde de dinsel kurumların çalışma alanında olduğu görülmektedir. Türkiye'de sela verilmesi veya ölümün duyurulması konusunda Diyanet Başkanlığı'nın yazısı... İLGİ: Din Hiz. D. Bşk. lığı'nın 20.04.2001 tarih ve 02/015/25 sayılı onayı... "Dinimize göre, cenaze namazının kılınması için belirli bir vakit yoktur.(...)[H]azırlanmışolan *bir cenazenin bekletilmeden namazı kılınıp defnedilmesi daha uygundur.* Bununla beraber, cenaze namazına daha çok cemaatin katılması, ölen kişinin akraba, eş, dost ve komşuları gibi hukuku bulunan insanlara ölüm haberini duyurup son görevlerini yapmak üzere cenaze merasiminde bulunabilmelerinin sağlanması amacıyla vakit namazlarından sonra cenaze namazının kılınması teâmül haline gelmiştir. Belirtilen amacın gerçekleşmesi için, ölen kişinin ikamet ettiği mahalle camiinin minaresinden cenaze salası okunması da bu teâmülün bir devamıdır. *Ölüm haberinin çeşitli yollarla duyurulması sünnettir.* Bu bakımdan, *minareden cenaze salası okunması ve arkasından da ölen kişinin adının ve memleketinin söylenmesinde dinen bir sakınca bulunmadığına, ancak, ölen kişi için övücü sözler söylenmesinin uygun olmadığına* karar verildi." (Vurgular A.K.)

23 http://de.wikipedia.org/wiki/Textlinguistik [Erişim: 20.04.2015]

24 Bkz. Aytekin Keskin, Ölüm İlânlarında Kültürel ve Deyişsel Ögeler –Türkçe-Almanca Karşılaştırınalı bir Çalışma- iç.: 4. Uluslararası Dil, Yazın ve Deyişbilim Sempozyumu Bildirileri. Çanakkale 2005: 267-278

25 Türkçenin somutlaştırıcı işlevi bu metinlerde de görülmektedir; ancak, ölüm yerine görece örtmece bir gösterge tercihi söz konusudur. Türkçe 'ölüm' göstergesi yerine, Arapça kökenli vefat kelimesi tercih edilmektedir.

26 Gazetemize vefat ilanı vermek için ilan servisimizi 7 gün 24 saat arayabilir baskı saati geçmediyse ertesi gün için ilan verebilirsiniz. İlanlarınız için anında tasarım yapılıp onayınıza sunulur. Ödemelerinizi kredi kartı yada banka havalesi ile yapabilirsiniz. Cumhuriyet vefat ilan fiyatları ilanın gazetede kapladığı alana göre ve yayınlanacağı baskı bölgesine göre fiyatları değişmektedir.

Cumhuriyet Vefat ilanlarınız için tasarım yaptırabilir teklif alabilirsiniz. ilan@cumhuriyetilan.com adresine ilan metninizi mail atarak fiyat ve tasarım talebinde bulunabilirsiniz.

27 http://www.kayseri.bel.tr/web2/index.php?page=vefat [Erişim: 25.03.2015]

28 Bu kelimeyi çevirirken Türkçede uygun göstergeyi bulmakta güçlük çekiyorum. Elbette Türkçede karşılığı cenaze merasimi/töreni; cenaze Arapçadan Türkçeye geçmiş ve yerleşmiş bir sözcük, Türkçe karşılığı *kefenlenmiş tabuta konulmuş, gömülmeye hazır insan ölüsü* ...Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük'te 'Trauer' sözcüğünün karşılığı olabilecek *acı* göstergesini de şöyle tanımlamış: *Ölüm, yangın, deprem vb. olayların yarattığı üzüntü, keder, elem*

29 Taziye: Arapça kökenli bir sözcük: *Ölen kimsenin yakınlarına başsağlığı dileme, taziyet*

30 *Manchmal wirst Du in unseren Träumen sein, oft in unseren Gedanken, immer in unserer Mitte und ewig in unseren Herzen.../Obwohl ich dir die Ruhe gönne,/ist voller Trauer mein Herz./Dich leiden sehen und nicht genug helfen können, war mein allergrößter Schmerz.*

31 *Müh und Arbeit war Dein Leben,/immer fleißig Deine Hand,/Ruhe hat Dir Gott gegeben, denn Du hast sie nie gekannt./Denkt oft an mich in stillen Stunden,/Dann werd ich immer bei Euch sein.* **http://www.giessener-allgemeine.de/anzegier (Erişim: 11.04.2015)**

32 *Eines Morgen wachst Du nicht mehr auf. /Die Vögel singen, wie sie gestern sangen./ Nichts ändert diesen neuen Tageslauf.*

33 *Du bist nun frei und unsere Tränen wünschen Dir Glück.*

34 Metinde övgüde ölçüyü kaçırmamaya özen gösterildiği göze çarpıyor. Çevirirken, zaman zaman Türkçedeki gibi sahiplenmeyi çağrıştıran, *üniversitemiz* gibi ifade etmek istedim; ancak, sonra metne sadık kalıp, metindeki gibi üniversitenin adını anarak düzelttim. A.K.

35 Bkz. Çakır 2006; Ömer Çakır bu makalesinde Türk Edebiyatında Taziyetnâme konusunu ayrıntılı olarak irdelemiştir. "[Taziye mektubunda] muhatap övülür. Ölüm haberi karşısında üzüntü dile getirilir. Bununla beraber üzüntünün faydasızlığı belirtilir. Çünkü vefat edenin, ayetler hatırlatılarak bu ayetlerdeki emri yerine getirip bu dünyadan öbür dünyaya gittiği ifade edilir. Yani kişinin ölümle, ilahî bir emre icabet ettiği vurgulanır. (s.283). (...) Tanzimat sonrasında (...) eski taziyetnâmelerdeki ölüme dinî ağırlıklı bakış açısının zamanla yerini, bireyi ve onun dünyevî kaygılarını önceleyen dikkatlere bıraktığı söylenebilir (s. 281). (...) ...Tanzimat aydını ölümü kabullenmekte zorlan(ır). (...) Artık taziyetnâme yazarı eskiden olduğu gibi feryadını saklamaz. Ölüm karşısında elinden bir şey gelmese de ağlamasına ve üzüntüsünü dile getirmesine engel olmaz" (s.285).

36 Bkz. Kant 1956 s.593-594.

37 Nutku 2014, s.16.

Mengüşoğlu'nun felsefesinin temel tutamakları

Tüten Anğ

Mengüşoğlu'nun felsefesinin temel tutamaklarını bir çok yazı ve konuşmalarımda ele aldım. Bu konuşmamda da kendisinin yazdığı kitaplara dayanarak görüşlerinin felsefe açısından ne denli dikkate değer ve önemli bulduğuma ilişkin düşüncelerimi sizlerle paylaşmak istiyorum. Onun bu temel tutamaklarının ülkemizde felsefenin sağlam bir zemin üzerinde gelişmesi/gelişebilmesi için de önemli olduğunu düşünmekteyim. Bu düşüncelerimi temellendirmede dayanacağım kitaplar yayımlandığı tarihlere göre "Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann" "Felsefeye Giriş" ve "İnsan Felsefesi"dir.

Konuşmama Hartmann'dan bir alıntıyla başlamak istiyorum. Hartmann 1934 yılında yazdığı "Anlam Verme ve Anlam Gerçekleşmesi" adını taşıyan, felsefe açısından önemli olan bu yazısında şunları söylüyor: "İdelere bakma ve ideleri görme seviyesine yükselmiş olan kimse bu seviyede kalmamalı, tekrar geriye dönüp hakikat ışığını bu ışığın parlamadığı yerde yakmalıdır. Bu alıntıyı sizlerle paylaşmak istememin nedeni Cumhuriyet döneminin ilk kuşağı olan hocalarımızın ülkelerine döndükten sonra hakikat ışığını bu ışığın yanmadığı parlamadığı yerlerde yeniden yakma konusunda ne denli çoşku dolu bilinçli ve özverili olduklarını anımsatmaktır.

Mengüşoğlu bu bilinç , bu coşku ve özveriyle akademik çalışmalarına başladı ve hayatının sonuna kadar da aynı çoşku, bilinç ve özveriyle en üretken felesefecilerimizden birisi ve belki de en önde geleni olarak ilk sıralarda yerini aldı. Gerçekten felsefeye adanmış bir yaşam Mengüşoğlu'nun yaşamı.

Bir söyleşide Almanya'da kaldığı uzun yıllarda iki şeyin kendisini derinden etkilediğini söylüyor. Birincisi doğanın çok farklı bir şekilde (ülkesinden) algılandığını, doğa

ile insan arasında çok farklı ilişkilerin kurulabileceğini; diğeri ise insanlığın yüzyıllarca yıllık başarılarının bambaşka bir açıdan değerlendirildiğini görmesi. Ülkesine döndükten sonra bu farklılıkları daha derinden hissettiğini sözlerine ekliyor. Cumhuriyetin ilk kuşağının içinde yer almasının çoşkusu ve sorumluluğu kadar yeni bir ulus ve yeni bir devlet olmanın kıvanç ve ümitleri felsefe öğretmesinin ve felsefe yapmasının temelini oluşturdu. "Felsefeye Giriş" te "Tarihsel Varlık Alanının Felsefesi", "İnsan Felsefesi"nde "Tarihsel Bir Varlık Olarak İnsan" başlığını taşıyan bölümlerinde ve Arkiv'de çıkan "Tarihilik ve Tarihsizlik" adlı yazısındaki değerlendirmelerini hayattan aldığı örneklerle somutlaştırmaya çalıştığını görüyoruz. Onun problemleri bu açıdan ele alıp işlemesinin David Hume'un "İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma" adlı eserindeki şu ünlü deyişiyle "Filozof olun ama felsefeniz içinde yine de insan kalın"la yakından ilişkilidir.

Güncel olana , moda olan her akıma karşı felsefi duruşunda felsefe ve bilimdeki problemlerin kendilerine doğrudan yönelmesinde temel neden , zaman ve mekan içinde olan problemin kendisinde de zaman ve mekan sınırlarını aşan bilginin sürekliliğini aramak istemesidir. Felsefeye Giriş 'de " Bilgide Araştırma Problemi " başlığını taşıyan bölümde " Fenomenoloji ve N. Hartmann 'da Sistemci Düşünme ,Probleme Yönelik Düşünme ve Tabii Sistematik " bölümlerinde onun bu konuyu işlediğini görüyoruz (Mengüşoğlu, 1976).

Probleme yönelik düşünme ve ortaya çıkan tabii sistematik için şu düşünce temeldir : Felsefede yeni olanı ve ilerlemeyi görebilmek için büyük bir çalışma gücü, felsefi bir hayal gücü, edebiyattan uzak felsefi bir ethos ve bilim kültürü gereklidir (Hartmann, 2004).

Probleme yönelik düşünme ve ortaya çıkacak olan tabii sistematik , yani ontik bağlılıklar bütünü, Mengüşoğlu felsefesinin, onun düşünce dünyasının temel taşıdır. Felsefenin Husserl'in deyişiyle fenomenlerin kendilerinden kalkarak ve ontolojik bağlılıklar demek olan tabii sistematik temel alınarak yapılması, daha önce sözünü ettiğimiz problemlerdeki bilginin sürekliliğini kavramakla , bir başka deyişle , bilgideki tarihselliği kavramakla olanaklıdır. Probleme yönelik düşünme insanın ve başarılarının tarihselliğinin gerekliliğini vurgulamakla kalmıyor, aynı zamanda yeni problemlerin görülebilmesi için sonraki kuşaklara açık problemler bir düşünme mirası olarak bırakılıyor. Probleme yönelik düşünme , bu açıdan bir kalkış noktası olduğu kadar , varılması gerek bir amaçtır da. Hartmann ve Fenomenoloji'de şu sözlere kulak verelim: "Şimdiye kadar yaptığımız açıklamalardan anlaşılıyor ki tabii sistematik filozofun düşüncelerinin bir ürünü değil. O bir var olan olarak problemin kendisinde saklıdır. Tabii sistematik önceden kurgulanamaz ,kazanılarak elde edilir. Onu kazanmanın sırrı problemlerin kendilerini konuşturmak , onların tabii yollarını zorlamadan onlara kulak vermek, onları dinlemektir. Sonuç olarak gerek sistem gerekse hareket noktası önceden tasarlanmamalıdır. Her ikisi şeylerin kendilerini işleyerek elde edilmelidir. Önceden bir sistem kurarak ondan hareket eden kimse için problemin tarafsız incelenmesi ve çözülmesi mümkün değildir. Eğer bütün bu şartlara uyulursa felsefe alanında yukarıda sözünü ettiğimiz kaos ve şemalardan ibaret olan konstruktif sistemlerden kurtulmak mümkündür. O zaman felsefe romantik ve zayıf

ruhların teselli aradığı bir alan olmaktan kurtulur. Felsefe artık bir " pir " e veya bir üstada bağlanmaktan kurtulur. Böylece problemleri izlemek , sözde problemlerden ayırmak , otoritelere dayanmamak , fenomenlerin peşini bırakmamak felsefede bir norm haline gelmelidir (Hartmann, 2004).

Mengüşoğlu'nun felsefi düşünce dünyasının farklılığının temellerini onun genç yaşta gittiği Almanya'daki öğrenim sürecinde bulabiliriz. Aslan Kaynardağ'la yaptığı söyleşide , orada sadece felsefe derslerini değil fizik,kimya ve biyoloji bölümlerinden de dersler aldığını , psikolojide Köhler'in derslerine devam ettiğini öğreniyoruz. Burada önemli olan felsefe bölümü öğrencilerinin bu dersleri almalarının zorunlu olmasıydı. 50'li yıllarda bizde de yapılmak istenen ve kısa bir süre uygulanan bu sistem , ne yazık ki , sonradan terk edildi. Oysa fakülteler arası interdisipliner bir anlayışın yerleşmesi felsefe ve bilim dünyalarının birbirine açılması demek olan bu sistemin gerçekleştirilmemesinin sonuçlarını bugün eğitim ve öğretim alanındaki perişanlığımızla görebiliyoruz.

Uzun yıllar felsefe bölümünde " Felsefeye Giriş " derslerini Mengüşoğlu'nun kitabını temel alarak sürdürdüm . Felsefeye Giriş'in felsefeye yeni başlayanlar için en uygun , en doğru bir başlangıç kitabı olduğunu düşünüyorum. Bu kitabı diğer girişlerden ayıran başlıca husus bize felsefenin ne olduğunu anlatmak istememesidir. Onun istediği felsefenin problem alanının , yani bir başka deyişle , felsefe disiplinlerinin problem alanlarının fenomenlere dayalı bir tasvirini yapmaktır. Böyle bir yol izlemek yukarıda sözünü ettiğim gibi fenomenlerin kendilerinden kalkmak, onların kendilerini konuşturmaktır. Bu ilkeye bağlı kalarak Felsefeye Giriş'de , Bilim Teorisi , Bilgi Teorisi, Mantık , Varlık Felsefessi, Doğa Felsefesi , Tarihsel Varlık Alanının Felsefesi , Sanat Felsefesi, Dil Felsefesi , İnsan Felsefesi , Etik, Hukuk ve Devlet Felsefesi , Din Felsefesi ve Metafizik olmak üzere çeşitli felsefi disiplinlerin temel problemlerini tasvire çalışıyor. Bunu yaparken felsefe tarihinden bu konulara ilişkin önemli bazı deneme ve çözümlere de yer verdiğini görmekteyiz.

Konuşmamın bundan sonraki bölümünde , Mengüşoğlu'nun " Felsefe Giriş " de özellikle varlık felsefesindeki farklı görüşlerine değinmek istiyorum. Mengüşoğlu, eski ontolojiyi bir varlık felsefesi olmadığı, bir varlık metafiziği olduğu için reddetmektedir. Aristotales 'in var olanı var olan olarak tanımlamasının çok önemli olduğunun altını çizer. Ona göre , böyle bir tanım, varlığı bir oluş ya da görünüş olarak tanımlayan görüşlerini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü, yeni ontolojiye göre , oluş ve görünüş var olanda ortaya çıkan, onu belirleyen niteliklerdir. Asla var olanın kendisi değildir. Kendisini fenomenlerde ortaya koyan var olanı araştırmak , incelemek isteyen yeni ontoloji varlığın tanımlanamayacağını ileri sürer.

Mengüşoğlu için bir diğer önemli nokta varlığın , var olanların bir bütün olması, her yerde ve her zaman " kendi başına " olmalarıdır. Burada " kendi başına " deyimiyle söylenmek istenen şey şudur : Var olanlar ve onların bütünlüğü olan varlık insanın ya da insanüstü bir gücün herhangi bir eylemi , bir edimi sonucunda meydana gelmez. Varlık ne ise odur. İnsanın onu bilmesine , bilmemesine karşı kayıtsızdır. Fakat öte yandan, var olanlar arasında içten bir ilişki, bir bağlılık vardır. Başka bir deyişle , her şey her şeye bağlıdır. İlişkilerinden kopmuş hiçbirşey yoktur.

Mengüşoğlu'nun ontolojide bir başka önemli düşüncesi, var olanın daima bilinebilirliğin, bilinirliğin sınırlarını aşmasıdır. Var olana ilişkin elde ettiğimiz bilgi var olanın kendisiyle asla tıpatıp örtüşmez. Böyle bir ön kabul bilim ve felsefede problem bilinci ve araştırması için olmazsa olmaz koşuldur.

Mengüşoğlu Felsefeye Giriş 'de var olanın temel yapısını, onu belirleyen kategoriler, nitelikler yardımıyla açıklanıyor. Varlığı niteleyen, belirleyen bu kategorileri gruplandırdığını görüyoruz. Zaman, mekan nedensellik, karşılıklı etkileşim gibi kategoriler kozmik kategorilerdir. Formun korunması (devamı) ,türlerin değişimi , organik gayelilik, mutasyon , seleksiyon gibi kategoriler organik kategoriler grubu içinde yer almaktadır. Aktif olma , edilgin olma , değerler , eğitim, özgür olma, anlam verme ve gerçekleştirme anlamında ideleştirme gibi kategoriler ise antropolojik kategorilerdir. Sözü edilen antropolojik kategoriler , aynı zamanda , " İnsan Felsefesi"nde " tarihsel bir varlık olarak insanı da belirleyen nitelikler olarak yeniden ele alınıp incelenecektir.

Bir fenomen alanının belirleyen herhangi bir kategori bir başka fenomen alanını belirleyecekse, örneğin zaman kategorisinde olduğu gibi, bir anlam değişikliğine gereksinimi vardır. Fenomen alanlarının maddi –organik – psişik ve tarihsel alanları sıralaması hiyerarşik bir sıralama olarak düşünülmemelidir. Örneğin organik alanın maddi alandan sonra gelmesi demek yeni kategorilerin ortaya çıkması ve bu nedenle daha kompleks bir yapı oluşturmasıdır Bir alt alan tarafından taşınılmasının gerekli oluşu ve alt alana göre özgür olabilmesinin artmasıdır. Bağlılığa dayanan bir özgürlük , kuvvetliden zayıfa doğru bir gidiş. Bir üst alanda ortaya çıkan yeni kategori " novum" dur. Alanların ontik bütünlüğünün sağlanması , bazı kategorilerin anlam değişikliği ile üst alanlara geçebilmesi ile olanaklıdır. Bir kez daha yinelersek , kategoriler, varlığın kendisinde bulunan bu ilkeler onu determine eden ,onu belirleyen genel ilkelerdir. Bilimde bu ilkelerin karşılığı yasalardır. İlkeler ile yasalar arasındaki temel ayrım, bu ilkelerin daha genel olmaları nedeniyle yasaları da kapsamalarıdır. (Mengüşoğlu , 1988).

Ontoloji ile ilgili olarak son sözler için Felsefeye Giriş ' den bir alıntı yapmak istiyorum. Mengüşoğlu diyor ki : Yeni ontoloji ,var olanı var olan olarak inceleyen ve var olandaki belirlenim ilkelerini , yani kategorileri , var olanın türleriyle tarzlarını araştıran bir bilim olarak gösterildi. Fakat yeni ontoloji bütün alanları incelerken herhangi bir kurguya ya da varlığı kanıtlamaya çalışan bir teoriye , bir aksiyonlar sistemine baş vurmuyor , var olana herhangi bir değer yargısı da yüklemiyor , tersine var olanın fenomenlerinden kalkarak onları betimliyen ve çözümleyen bir bilgi olarak kalıyor (Mengüşoğlu , 1988)

Mengüşoğlu'nun bir başka özgün çalışma alanı olan insan felsefesine ait düşünceleri ilkin " Kant ve Scheler'de İnsan Problemi " (ki bu kitabın alt başlığı " Felsefi Antropoloji İçin Kritik Bir Hazırlık " adını taşımaktadır) adlı kitabında bulabiliriz. Basım tarihi 1969. Daha sonra ilk baskısı 1971 'de ve ikinci baskısı 1988'de yapılan bu kitapta Mengüşoğlu'nun insana ait düşüncelerini toplu bir şekilde bulmaktayız. 1969 baskısı iki ayrı kitap olarak çıktı : İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri ile İnsan ve Hayvan - Çevre ve Dünya İnsanda ve Hayvanda Ortaya Çıkan Zıt Fenomenler. 1988'de bu iki ayrı kitap tek kitap olarak yayınlandı.

İnsan felsefesinin bağımsız bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkışı , insana ilişkin soru ve sorunların sadece dinde ve bilimde değil ama felsefede de giderek artması Mengüşoğlu'nun ilgisini çekmiştir . Aldığı felsefe derslerinin ve bulunduğu ortam ve zamanın da belirleyiciliğiyle . Descartes, Kant , Hume , Hegel , Schopenhauer'li tarihsel arka planı Darwin ile başlayan ve Uexküll ve Konrad Lorenz'e kadar uzanan biyolojik değerlendirmeler ,Max Scheler, Wolfgang Köhler , Arnold Gehlen ve Cassier'le yapılan hesaplaşmalar ,Mengüşoğlu'nun insan felsefesinin temellerini oluşturmuştur.

Mengüşoğlu böyle bir temel üzerinde , insanın varlık yapısını , bu yapıyı oluşturan ve insanın onsuz olunmazı olan ve yalnızca insana has olan varlık koşullarının , insanın insanla ve içinde bulunduğu dünya ile ilişkilerinin, insanla diğer canlılar arasındaki yapısal farklılığın kavramlarda değil fenomenlerde , fenomenlerle temellendirilmesinin gerekliliğini ileri sürdü.

Bu düşüncelerin anlaşılmasının temel şartı , insanın ruh ve beden olarak parçalanmışlığına bir son vermek olduğunu , böyle bir dualitenin tek yanlı olacağını ve bunun da insan olmanın zenginliğini bütünüyle bize vermekten uzak olacağını kavramasıdır. Çünkü , insan varlığı alanında bir determinasyon ,bir kategoriler, bir belirleyici ilkeler çokluğu ve de karmaşıklığı söz konusudur. Temel şart , insanın biopsişik bir bütün olarak , bir varlık alanı olarak kavranmasıdır. Onun bu biopsişik bütünlüğü daima tarihselliği ile birlikte düşünülmelidir. İkinci önemli nokta, insana özgü olan bu varlık koşulları, aynı zamanda , onun başarılarıdır da. Bu başarılar Mengüşoğlu için temelini insanın biopsişik somut bütünlüğünde bulur.

Bütün bu düşüncelerin arka planında Mengüşoğlu'nun ontolojik görüşü vardır. İnsanın toplumsal, felsefi ve biyolojik bir kavram değil de bir var olan olarak görülmesi, onun antropolojisini ontolojik temellere dayanan bir antropoloji yapmakta ve onu diğer antropolojilerden temelden farklı kılmaktadır.

Mengüşoğlu'nun kitabın ilk bölümlerinde kendileriyle hesaplaştığı antropolojik teoriler Köhler'in temsil ettiği gelişim psikolojisi , Max Scheler'in Geist teorisi (İnsanın Kosmosdaki Yeri) ,Arnold Gehlen'in biyolojik temelli teorisi ve Rothacker ve Ernst Cassier'in temsilcisi oldukları Kültür Antropolojisidir. Onun eleştirisinin dayanak noktası bu teorilerin hepsinin fenomenlerden kalkmaması , belli bir kavram ya da belli bir bilim dalının, örneğin psikoloji , biyoloji, sosyoloji gibi görüşleri temel alınarak insanı ve onun yapısını anlamaya çalışmalarıdır. Oysa , eğer , insan felsefesi bağımsız bir felsefe disiplini olmak istiyorsa ,Mengüşoğlu'na göre ,konusu olan insanın parçalanmazlığını ve somut otonom bir bütün olduğunu göstermelidir. Bunun için bilimlerden, felsefeden ve dinden gelen önyargılardan kurtulmak zorundadır. Gerçi Kant ve Max Scheler insanın bir yanının otonom olduğunu göstermeye çalışmış olsalar da bu Mengüşoğlu için yeterli değildir.

Mengüşoğlu hem Felsefeye Giriş 'te hem de " İnsan Felsefesi "nde ve de başka yazılarında da hep şunu göstermek istedi: Gerçek araştırmalar içinde bulunmak demek , kavramlardan , geçmiş sistemlerden , tanımlardan değil sadece ve sadece fenomenlerin kendilerinden hareket etmemiz gereklidir .Çünkü özellikle tanım ve sistemler bilgilerin tamamlandığını , dolayısıyla artık araştırmaların durması gerektiğini söyler. Oysa, bu son

zamanların çok popüler söyleyişiyle bilginin bütün türlerinde "hayatın olağan akışına "zıt bir anlayıştır.

Mengüşoğlu , bize bu sözleriyle felsefe ve bilim için çok önemli bir şey, genel geçer değere sahip şunu söylemek istiyor: Ontik korrelatı olmayan hiçbir bilgiye bilgi denemez, denmemelidir. Bir başka deyişle bu tüm bilimsel ve felsefi araştırmaların ontolojik temellere dayandırılmasının talep edilmesidir.

Şimdi, artık şu soruyu sorabiliriz: İnsan felsefesinin kendilerinden hareket edeceğimiz ve de kendilerine dayanacağımız fenomen alan ları nelerdir ? Mengüşoğlu'nun buna verdiği yanıt şudur: İnsanın , bilen, yapıp eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan , önceden gören, önceden belirleyen, isteyen , özgür olan, tarihsel olan , ideleştiren (anlam verme anlamında) , kendisini bir şeye hasreden , veren, seven , çalışan, eğiten ve eğitilen , devlet kuran, inanan, sanatın ve tekniğin yaratıcısı olan ve son olarak biopsişik bir yapıya sahip olan bir insan olması.

Mengüşoğlu bu saydığımız fenomen alanlarını, bu varlık alanlarının insanın olmazsa olmazları olarak nitelendiriyor. Aralarında herhangi bir hiyerarşi olmaksızın birlikte insanı belirleyen kategoriler olarak düşünüyor. Aralarında herhangi bir yetkinlik ilişkisi de yoktur. Nerede insanla karşılaşırsak orada bu varlık koşullarıyla da karşılaşıyoruz demektir. Her bir varlık koşulu diğerleriyle çok sıkı bir bağlılık içinde birbirlerini zorunlu olarak var kılmaktadır. " İnsan Felsefesi " hem varlık koşullarının tasvirini yapmakta hem de onlar arasındaki ayrılmaz bağlılıkları göstermektedir. Bunu yaparken bilimden, yaşamın kendisinden , insanlığın geçindiği deneyimlerden , kazandığı birikimden somut örnekler vermektedir.

Mengüşoğlu için, disharmonik yapısıyla iyi ve kötüyü , doğru ve yanlışı , haklılığı ve haksızlığı yapabilen biricik varlık olarak eylemlerinin onur ve sorumluluğu sadece ve sadece insanın kendisine kalmıştır. İnsanın hayvan gibi doğa tarafından önceden belirlenmemiş olması , bir olanaklar varlığı olması, onun en büyük ayrıcalığıdır. İnsanın insanlaşma süreci tamamlanmaz bir nitelik taşıması dolayısıyla devam eden ve edecek olan bir süreçtir.

Bu nedenle, günümüzde de insanla ilgili yeni problemler ortaya çıkmaktadır. Yeni çözümlere , yeni bakış açılarına ve yeni analizlere gereksinim olduğu bir gerçektir.

Sözlerimi Hocam Takiyettin Mengüşoğlu 'nun tüm düşünme dünyasının sanki arka planını bütün açıklığıyla dile getirdiğini düşündüğüm Kant'ın şu cümlesiyle bitirmek istiyorum: "İnsan hayvanla karşılaştırıldığında savunma araçlarından yoksun olan bir varlık olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü insan doğa tarafından eksik donatılmıştır. Doğa ona hazır yetenekler , hazır araçlar vermemiştir. İnsan hazır olmayan ham yeteneklerle dünyaya geliyor. Çünkü doğa insanın , hayvan varlığının mekanik düzenini aşan her şeyi kendisinin meydana getirmesini , içgüdüye bağlı kalmadan kendi aklı sayesinde elde edebileceğinden başka hiçbir mutluluğa yahut yetkinliğe ulaşmamasını istemiştir ondan. Çünkü doğa gereksiz hiçbir şey yapmaz ve amaçlarına erişmek için başvurduğu araçlardan yararlanma bakımından savurgan değildir. Doğa, insana akıl ve ona dayanan isteme özgürlüğü vermekle insanı donatmasındaki niyetini açığa vuruyor. İnsan , artık, içgüdünün

yönetimine bırakılamazdı. Çünkü o, doğal ve doğuştan bir bilgi ile donatılmıştı. O her şeyi kendisi yapmalı idi. İnsan yiyeceğini, giyeceğini ve güvenliğini sağlayacak savunma araçlarını kendisi bulmalıdır ; hayat için her türlü rahatlık sağlayan araç , bilgi, yetenek ve zekası, hatta istemesindeki iyilik bile kendi eseri olması ondan istenmiştir. Bütün bunlar bizde şöyle bir izlenim bırakıyor : Sanki doğaüstü bir güç insana şunu söylemiştir : Dünyaya açıl, ben seni gerekli yeteneklerle donattım,sana düşen iş ,bu yetenekleri uygun ölçülerde geliştirmektir; böylece mutluluğun da mutsuzluğun da senin kendi ellerindedir (Mengüşoğlu , 1988).

Kaynaklar

Hartmann ,Nicolai : Anlam Verme ve Anlam Gerçekleştirme. (Çev : Akın Etan), Felsefe Logos, No.24 ,İstanbul , 2001,

Mengüşoğlu Takiyettin : Felsefeye Giriş. 4.Baskı,Remzi Kitapevi, İstanbul, 1988.

Mengüşoğlu ,Takiyettin Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi yayınları , 1976.

Mengüşoğlu ,Takiyettin : İnsan Felsefesi . 2.Baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul , 1988.

Felsefe dili

Faik Kanatlı

Doksanlı yıllarda yoğunlaşan "Türkçe bilim dili olabilir mi ya da olmalı mı?" tartışmaları, Cumhurbaşkanımızın "Türkçenin mevcut kelime hazinesiyle felsefe yapamazsınız" söylemiyle başka bir boyut kazandı. "Biz yıllardır Türkçeyle felsefe yapıyoruz" yanıtı, İonna Kuçuradi'den geldi. Bu konudaki tartışmalar cılız kalsa da, hemen hemen her şeyden karşıtlık veya yandaşlık çıkarma becerisini gösteren bilim ve düşün insanlarımız, bu yargıdan da bir kamplaşma ve kutuplaşma üretmeyi başarmışa benziyor. Ben de toplum dilbilimsel açıdan yaklaşarak ve olabildiğince bilimsel sınırlar içinde kalarak Uluğ Nutku[1]'nun felsefe dilinden hareketle bu tartışmaya katkı sunmayı deneyeceğim bu yazımda.

Toplum dilbilim, sosyoloji ile dilbilimin etkileşiminden doğan bir ara alandır. Dilsel yapılar ile toplumsal yapılar arasındaki karşılıklı ilişkiden beslenir. Sosyal sınıflara özgü dil kullanımı, cinsiyete özgü dil kullanımı, dil engelleri, yerel diller, standart dil, birey dili, grup dili, gençlik dili, öğrenci dili, uzmanlık dili, argo, küfür gibi geniş bir araştırma yelpazesi vardır toplum dilbilimin. Kısacası sosyolojik konuların dilsel boyutu toplum dilbilimin temel uğraş alanını oluşturur. Elbette bu yazının kapsamı sözü edilen bütün bu konuları irdelemeye olanak tanımaz; zaten böyle bir amacı da yoktur bu yazının. Ancak, felsefe bir tür uzmanlık dili olduğundan ve birey dilinden ayrı düşünülemeyeceğinden bu iki kavramı belirginleştirmek yararlı olabilir.

---

1 Değerli Hocam Uluğ Nutku'yu sevgi, saygı ve özlemle anıyorum. Kendi anlatımıyla bilincimizin üç şimdisinde hep var olacaktır: şimdide gerçekleşen anılarımızda, hayallerimizde ve umutlarımızda hep eşlik edecektir bize.

Uzmanlık dili, belirli bir alanda geçerli olan dildir. Özellikle alana özgü kavramlarıyla, terminolojisiyle, yabancı sözcüklerin sıklığıyla ortak genel dilden ayrılır. Alan bilgisinden yoksun geniş toplum kesimlerinin çok zor anladığı ya da hiç anlamadığı bir dildir uzmanlık dili. Kimi sözcükler, ortak dildeki anlamlarından farklılık gösterir uzmanlık dilinde. Tıp dili, hukuk dili, bilim dili ve felsefe dili, uzmanlık dilinin tipik örnekleridir. Uzmanlık dilleri arasında en zor anlaşılanı da felsefe dilidir. Üstdüzeyli soyutlamaların, karşı(t)laştırmaların, çıkarımların, tarihsel göndermelerin ve özellikle çokyönlü eleştirilerin yapıldığı zemindir felsefe dili. Düşünsel yolculukların gerçekleştiği alandır. Bu bakımdan ünlü filozofların yapıtlarının anlaşılmasına katkı sağlamak için özel sözlükler geliştirilmiştir. Hegel Metinleri İçin Almanca-Türkçe Sözlük, Kant ve Hegel'in Temel Kavramları Sözlüğü, Kant Felsefesi Sözlüğü, Marx-Engels Ekonomi Politik Sözlüğü, Heidegger'in Varlık ve Zaman Terimler Sözlüğü, Adorno Sözlüğü, Foucoult Sözlüğü hemen akla gelen örnekler arasındadır. Söz konusu sözlüklerin hedef kitlesi sadece felsefe okurları değil; bizzat filozofların kendisidir de. Eş söylemle, uluslarası düzeydeki filozoflar da birbirinin metinlerini anlama ve anlamlandırmada sözü edilen sözlüklerden yararlanır. Hegel'i, Heidegger'i ve Adorno'yu Almanların kaçta kaçı anlar? Almanların büyük çoğunluğunun Almancayla yazmış olan söz konusu evrensel filozofları anlamaması, Almancanın yetersizliğinden mi yoksa tek tek bireylerin dilsel-düşünsel yetersizliğinden mi kaynaklanıyor?

Chomsky'e göre, "her dil potansiyel olarak sınırlı sayıdaki kurallarla sınırsız anlatım olanağı sunar". Dil kullanıcıları, dilde bilim, felsefe ve edebiyat üretir ve o dilin anlatım olanaklarını zorlayarak genişletir. Ondaki potansiyelin açığa çıkmasına katkı sağlar. Potansiyel olarak her dilin sonsuz anlatım olanaklarına sahip olması, dillerarası çevriye olanak tanır. Böylece herhangi bir dil ya da kültürde üretilen bir düşünce, başka bir dil ya da kültürde yeniden üretilebilir. Elbette çeviri sürecinde kimi anlam kayıpları ya da sapmaları olabilir. Ancak bu aksaklık ya da eksiklikler sonraki çevrilerde giderilebilir. Sırf bu olgu bile, her dilde felsefe yapmanın olanaklı olduğunu gösterir. Belki de burada temel sorun, genel/standart dil ile birey dilinin birbirine karıştırılmasıdır. Birey dili, dilin sonsuz anlatım olanaklarından kişinin kendi ilgileri ve öncelikleri doğrultusunda yaptığı seçkilerin yansıdığı dildir. Bireysel söz varlığı, dilsel tutumalışlar, dilsel özgünlükler ve kimi kalıp sözlerin kullanım sıklığı birey dilinin temel bileşenleridir. Bireyin dilsel sosyalleşmesi sürecindeki ekonomik, toplumsal, kültürel, coğrafik, eğitsel ve psikolojik iklim; birey dilinin oluşum ve gelişimini doğrudan etkiler. Kültürel birikimleri ya da birikimsizlikleri yansıttığı için bir tür kültürel kimliktir birey dili. Bu bakımdan, "ne kadar birey varsa, o kadar farklı dil vardır" yargısına vardı kimi dilbilimciler. Birey dili hem genel/standart dilden beslenir hem de onu geliştirir. Ancak, birey dili ne kadar gelişkin olursa olsun, standart dil karşısında sınırlı kalır. Bu sınırlılık, Ludwig Wittgenstein'ın "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır." söyleminde somutlaşır. Bu bakımdan, birey dili bir dille neyin yapılıp yapılamayacağının ölçütü olamaz.

Bir dilde neyin yapılıp yapılamayacağını kararlaştırmak, o dil kullanıcılarının neyi düşünüp düşünemeyeceğine karar vermekle eşanlamlıdır. Her dil, ilkesel olarak

her şeyi anlatabilme potansiyeline sahip olsa da, hazır bulunuşluk bakımından o dil kullanıcılarının düşünebildiği kadarını anlatır. Özenli bir Türkçe kullanıcısı Onur Bilge Kula'nın bir yazısında vurguladığı gibi Türkçe de, Türkçe kullanıcılarının düşünebildiğini ifade eder. O halde sorun Türkçenin yetmezliği değil; Türkçe kullanıcılarının henüz Türkçeyle yeterince düşünmemiş olmalarıdır. Benzer bir vurgu, Uluğ Nutku'nun (2011, s. 3) "bir dilde çok kelime olması o dilin zenginliğini göstermez. İfade gücü kavramsal örgünün düzeyine bağlıdır." söyleminde somutlaşır. Bu da daha çok düşünme iklimiyle ilişkilendirilebilir. Kaldı ki; Nermi Uygur, Uluğ Nutku, Ahmet İnam gibi Türkçeyle felsefe yapan küçümsenemeyecek sayıda düşün insanımızın varlığı da göz ardı edilmemelidir.

Yukarıda uzmanlık dili, felsefe dili ve birey dilini netleştirmeye çalıştım. Artık, Uluğ Nutku'nun sadece "Gezgin Felsefe" adlı kitabından yapacağım kimi alıntılarla Türkçede ne denli felsefe yapılıp yapılamayacağını gözler önüne sermeye ve yazıyı sonlandırmaya çalışacağım. Bu amaç doğrultusunda anılan kitabın önsözünde yer alan bir bölümü aktarmakla başlamak istiyorum:

Vurgularım: felsefenin, mevcut kültürü besleyen bir karşıt kültür olduğu; toplumların felsefesiz/filozofsuz da yaşayabilecekleri, ama hesabını veremedikleri bir dünya ve insan görüşü içinde kalacakları; felsefenin dünya görüşlerinden ve ideolojilerden farkı, genellikte güncellik, güncellikte genellik diyalektiği; insanın temel varoluş sorunlarının içiçeliği; insanın, gerçekliği olduğu gibi bilmeye yönelmesi ile (bilim) olmadığı gibi hayal etmesinin, kurgular yaratmasının (efsane, din, sanat) birlikte çözümlenmesi gereği; bu çözümlemenin ancak özbakışla olabileceği; nesnede bulunmayan özelliklerin 'sanki var' tasavvurlarıyla süslenmesi ve kültürlerin bunlar üzerine kurulması; bilgiyi tarihsel gelişiminden soyutlayıp mutlaklaştırmakla inancı toplumsal içeriğinden soyutlayıp kutsallaştırmanın, aynı insani temel olgunun, kavramı durdurarak ölümsüzlüğe ulaşma atılımının iki görünümü, iki biçimalışı olduğu; her doğru çözümlemenin aynı zamanda doğru bir yön gösterme olduğu; aklın yolunun dümdüz değil, engebeli, çıkışlı olduğu, yolunu kendi döşediği, döşedikçe yol aldığı... ve bunlar gibi hayatı ören, okuyan olgular.

Nutku'dan alıntıladığım sırf bu önsöz bile, Türkçenin felsefeleşmeye ne denli yatkın ve Nutku'nun birey dilinin nedenli gelişkin ve özenli olduğunu göstermeye yeterlidir. Bu önsözde uzmanlık dili olarak felsefe dilinin neredeyse tüm özelliklerini görmek olanaklıdır. Önsözde kendinizi felsefenin soyutlama ve çatışkılarında bulursunuz. Aklın yolunun nedenli engebeli ve inişli çıkışlı olduğu iliklerine kadar hissettirilir okura. Aklın kendi yolunu döşediği ve döşedikçe yol aldığı anlatımı, akla ilişkin popüler kültürel algı ve yargıyı kökünden sarsar.

Kitabı okurken öğrenmek üzere altını çizdiğim kimi güzel sözleri aktarmakla yetineceğim. Yaptığım bu seçkinin hem felsefe dilinin inceliklerini hem Nutku'nun birey dilinin özelliklerini hem de Türkçenin felsefe yapmaya uygunluğunu göstereceğini umuyorum.

Din, dünya görüşünün bir parçasıdır. (S.1)
Dünya görüşü sorgulayıcı olmaktan çak daha fazlasıyla bildiricidir. (S.2)
Doğudaki ve Batıdaki bütün kapsayıcı bakışlarda kozmoloji ve ahlak içiçedir. (S.2)
Ölçülülük insan için makul olmaktır, karşıtlardan birisini mutlaklaştırmamaktır: "Güneş bile sınırlarını aşamaz." (S.4)
Şiddete başvuran, şiddete şiddetle karşılık veren, kendi haysiyetini çiğner. (S.10)
Bireysel kibir toplumsal zulme yol açar. (S.11)
İnsana yapışık ölüm bilinci çatışan duygularla örülüdür. (18)
Çoğunluk, eşelemek istemediği kanılarla yaşar. (S.21)
Toplumsallaşma bir olgunlaşmadır; bunun can damarı da eleştiriye tahammül ve karşıt söze kulak vermedir. (S.22)
Bizim için Türkçe düşünerek felsefe 'yapmak' önceliklidir. (S.23)
Din felsefeyi çözümleyemez; felsefe dini çözümler. (S.24)
Felsefe verilmiş bir kültür içinde eleştirel bir karşıt kültürdür. (S.26)
Elbette 'dır'ları sürekli peşpeşe getirmek 'dır dır etmek' haline gelebilir. (S.33)
Sorumluluk bilmede değil, bilmeyi uygulamada ortaya çıkıyor. (S34)
Tek-biçimcilik, tek-seslilik toplum hayatını ölüme sürükler. (S:36)
Bilim yuvada olur; yuva anlayış birliğiyle ve duygudaşlıkla kurulur. (S.40)
Herkes demek kadar hiç kimse demek de özneler bütününü kapsar. (S.48)
Adalet ve özgürlük doğru orantılı genleşir. (S.51)
Sanatın gerçeklik karşısında bilim ve ahlakın kabul edemeyeceği ama anlayabileceği bir duruşu vardır. (S.62)
Hakikat, doğruluk, bilgi eşanlamlıdır ve bilgi felsefesinin terimleridir. (S.63)
Sanat, çirkin kavramını dışlamadan, çirkini çirkin olarak güzelce gösterebilir. (S.64).
Olanaklar varlığı olarak insan, zorunlulukla karşıtlıklar varlığıdır da. (S.69)
İnsan olaylarında şeref getiren tek mülkiyet hakkı, onu başkasına vermektir. (S.71)
Umudun biçimalışları tüketilemez. (S.74)
İnsanoluş doğaya karşı değildir, doğada bir dik duruştur. (S.78)
Doğa tüketildikçe mülk oluyor, mülk oldukça daha da tüketiliyor. (S.79)
Gerçeklikte insanın tokalaşması da var, tokatlaşması da. (S.80)
Bilim kişisi ömrünü bir yörede geçirse bile, onun düşüncesi bir göçebe hayatı yaşar. (S.101)
Sezgi, içten gelen bir 'his' değildir; deneyimlerin birikimiyle kazanılan bir tutum alıştır ve aklın karşıtı da değildir. (S106)
İrade, koşulların önündedir; insan koşulların toplamı değildir. (S.114)
Felsefi araştırma, dibe çökmüş sorun tortularının yeniden eşelenerek henüz bilinmeyeni bilinir kılma uğraşıdır. (S.116)
Artakalan belirlenmemişlik felsefenin çekirdeğidir. Özgürlük de bundan başka bir şey değildir ve felsefe tam bu nedenle özgürleştiricidir. (S.128)
Aydınlanma, insanın içine düştüğü hurafecilikten kurtulmasıdır. (S.137)

Uluğ Nutku'nun hayatında önemli bir yeri olan ve yaşamının son günlerini geçirdiği Mersin'in trafik numarası 33'ü andırması bakımından alıntılarımı 33'le sınırlandırdım. Hacim olarak küçücük bir kitapta bu denli nitelikli sözlerin yer bulabilmesi, Türkçeyle ve Türkçede yoğun bir düşünme ve üretmenin bir sonucudur. Alıntıladığım sözlerde; insan, din, felsefe, bilim, akıl, toplum, adalet, kültür, toplumsallaşma, aydınlanma, dünya görüşü, ahlak, şiddet, ölçülülük, kibir, ölüm bilinci, sanat, hakikat, gerçeklik, umut, mülkiyet, sezgi, irade ve özgürlük gibi felsefenin bitimsiz uğraş alanları diye nitelendirilebilecek kavramlara ilişkin özgün tanımlar dikkat çekicidir. Özgür düşünmenin sonucu olan bu tanımlama girişimleri, Türkçede düşünme özendiricileri olarak kabul edilebilir.

İlkesel olarak her dilde felsefe yapmak olanaklıdır, dolayısıyla Türkçeyle de felsefe yapılmaktadır. Türkçeyle bilim ve felsefe yapılamayacağını savunmak, bu dilde yeterince düşünmediğimizi ve bu dille eğitim yapılamayacağını da itiraf etmektir. Bu itiraf, Türkçeyle ve Türkçede yeni düşünsel yolculukları özendirsin. Düşünsel yetmezliklerimizi dile yüklemekten vazgeçelim! Bu dilekte birleşmeye, uzlaşmaya, ortaklaşmaya var mısınız?

Kaynaklar

Aksan, D. (2007) Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, 4. Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

Gross, H. (1990). Einführung In Die Germanistische Linguistik, iudicium Verlag GmbH, München

Lewandowski, Th. (1990). Linguistisches Wörterbuch 1, 5., überarbeitete Auflage, Quelle & Meyer Ferlag, Heidelberg – Wiesbaden.

Löffler, H. (1985). Germanistische Soziolnguistik, Erich Schmıdt Verlag, Berlin.

Nutku, U. (1998). İnsan Felsefesi Çalışmaları, Bulut Yayınları, İstanbul.

Nutku, U. (2011). Gezgin Felsefe, Baştuğlar Matbaacılık, Adana.

Yunus'ta 'barış' ve barışın olmazsa olmazı 'sevgi'

Yusuf Çotuksöken

İnsanlığına, efendiliğine, bilgi, görüş ve yorumlarına her zaman hayranlık duyduğum Uluğ Nutku Hoca'nın anısına...

Önbilgi: Mayıs ayı ortalarında (13 Mayıs) Maltepe Üniversitesi'nde "Barış" konulu bir panele dinleyici olarak katıldım; Prof. Dr. Niyazi Karasar'ın yönettiği panelde, üç konuşmacı vardı: Prof. Dr. Hüsrev Hatemi, Yunus'u anlattı, onun barış düşüncesinden söz ederken hemen bütünüyle İslami öğelerle açıkladı görüşlerini, Yunus onun için sadece İslamcı bir mistik ozandı sanki. Prof. Dr. Bekir Karlığa Farabi ile Kant'ın barış üzerine görüşlerini özetledi, benzerliklerine vurgu yaptı. Prof. Dr. İoanna Kuçuradi ise barış düşüncesini, batıda ve dünyada son yıllardaki gelişmeler (küreselleşme) bağlamında açıklarken, toplumsal özgürlüklere vurgu yaptı; bu süreçte olası tuzaklara dikkat çekti, "serbest pazar" kavramının küreselleşmenin barış/insan hakları bağlamında insanlara kurduğu bir tuzak olduğuna inandığının altını çizdi. (Panelin en içerikli konuşması da buydu; bu konuşma metninin en kısa zamanda yayımlanması iyi olur kanımca.)

Konuşmalardan sonra Maltepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Nazif Gürdoğan, toplantıya dinleyici olarak katılan bizlere de söz verdi. Ben de Yunus ile ilgili görüşlerimi bu vesileyle açıklama gereği duydum. Neler söylemeye çalıştım? Kısaca anlatayım (ama o kısa konuşmanın daha genişletilmiş biçimi oldu bu yazı; özü saklı kalmak koşuluyla):

Yunus Emre - "Barış ve Sevgi" Üzerine: Yunus'un (13. yüzyılın ikinci yarısı ile 14. yüzyılın ilk yarısında yaşadı) şiirleriyle ortaya koyduğu Tanrı, evren, insan görüşünü, kimi tutucu (ve İslamcı), kimi liberal araştırmacılarımız İslami ilkeler ve ideolojiler açısından değerlendirirler

çoğunlukla; Yunus'un şiirlerinde bunu kanıtlayabilecek dizeler, bölümler de bulurlar bu görüşlerini kanıtlayabilmek için. Kendi ideolojilerine ve bakış açılarına göre böyle yapmaları doğaldır; doğal karşılanmalıdır da. Ancak, ben farklı düşünüyorum bu konularda. Bana göre, Yunus'un barış, sevgi, erdemler vd evrensel değerlere ilişkin görüşleri üzerine yorum getirenlerin dar/sınırlandırıcı kavramlarla betimle yapmalarını saygıyla karşılamama rağmen, pek içime sindiremiyorum. Sözgelimi Yunus'un sadece "İslami/İslamcı/ dindar/ Müslüman/Mistik… bir şair" olarak gösterilmesine pek gönlüm el vermiyor.

Yunus'un şiir birikimi, çok değişik okuma ve anlama biçimleriyle değerlendirilebilir kuşkusuz. Bu; araştırmayı yapan kişinin özgürlüğü, ideolojisi, dünya-görüşü, yerellik/ ulusallık/evrendeşlik vb ile ilgili konularda benimsediği kuram ve öğretilere göre biçimlenir doğallıkla. Ben Yunus'a, şiirlerinden yola çıkarak onun düşünce evrenine "laik, seküler, insancı (hümanist)" açıdan yaklaşmak, metinlerini bu anlayışla okumak ve yorumlamak yanlısıyım. (Bu konuda yalnız olduğumu da düşünmüyorum. Yunus üzerine hazırlanmış çalışmalarda benzer tutumlara tanık olunabilir; Sabahattin Eyuboğlu, Gönül Alpay, Talat Sait Halman, İlhan Başgöz vd). Ancak böyle okuduğumda Yunus'u daha iyi anlayabiliyor, daha iyi konumlandırabiliyorum kendi düşün evrenimde.

Yunus; yaşamıyla ilgili bilgilerden yola çıkarsak, 13.-14. yüzyıl Anadolu'sunun bilim, kültür ve sanatını, medrese düzeyinde ve aydınlar ortamında edinmiş, çağdaşlarının yazdıklarını iyi okumuş (örneğin Mevlana'nın yapıtlarını), yaşadığı çağa ve topluma karşı duyarlı ve sorumlu (Moğol istilasının yarattığı acıları, bıraktığı maddi ve manevi çöküntüyü çok iyi biliyor, İslam dünyası dışında olup bitenlerden de o günün iletişim olanakları çerçevesinde haberdar…), Ortaçağın tektanrılı (özellikle İslam) din, kültür ve felsefesiyle yoğrulmuş bir aydın-şair olarak betimlenebilir. Bunda çok büyük gerçek payı vardır, ancak bu yargıyla yetinmek eksik kalır; Yunus'un şiirlerinden yola çıkarak düşünce evrenine girdiğimizde Yunus'un İslamlığı aştığını, evrensel insanlıktan ve barıştan yana tavır koyduğunu görmekte gecikmeyiz. Şiirleri çoklukla İslami kavram ve motif, öykü, anıştırma vb ile yoğrulmuşsa da (başka türlü olması da zaten beklenemezdi; ayrıca o bütün dinlere ve inanışlara da saygılıdır, onlara eşit mesafede durur), o bize evrensel barıştan söz eder, bu barışın da sevgiden yola çıkılarak kurulabileceğini söyler (*Dost bahçesine aşk çadırını kurdum*).

Bu nedenle ben Yunus'a "İslamcı, Müslüman" gibi kimliksel betimlemelerle sınır koymanın artık yeterli olamayacağını, dahası Yunus'a karşı yapılmış bir haksızlık olduğunu düşünüyorum. Bence Yunus, sözcüğün bugüne kadar kazandığı bütün anlamsal içerikleriyle İNSAN'dır; bu dünyanın insanıdır. O bütün sınırlayıcı kimliksel betimlemeleri aşıp bu aşamaya gelmiştir. "İnsan-evren-Tanrı" onda kaynaşmış bir bütündür (Vahdetivücut "varlık birliği" kuramı da, bir anlamıyla böyle değil midir? Şöyle diyor Yunus: *Ben bende seyreder iken acep sırra erdim ahi/Bir siz dahi sizde görün dostu bende gördüm ahi // Bende baktım bende gördüm benim ile bir olanı/Bu surete can verenin kim idüğün bildim ahi // Ben isteyip buldum anı ol ben isem ya ben anı/Seçemezem ondan beni bir kezden ol oldum ahi// (…) Mümin oldum yoksul iken benim oldu kevn ü mekân /Şarka vü garba ser-teser yere göğe doldum ahi (…)* ; onun için insanla ilgili olan hiçbir şeye ilgisiz kalamaz.

İnsancılığın (hümanizmin) başta gelen ilkesi "barış"tır. Bu barış, dünyada sağlanacaktır. Hangi dünyada? Bu, içinde yaşadığımız bu dünyada. Dünya gerçek yaşanacak yerdir, insanca yaşamanın mekânıdır; güzellikleriyle insanı büyüler:

Bu dünya bir gelindir yeşil kızıl donanmış
Kişi yeni geline bakubanı doyamaz

Bu dünyanın insanları arasında dil, din, cinsiyet vd yönlerden herhangi bir ayırım yapılmaması, herkesi kardeş bilme, bunun bilincine olma insancılığın temel gereklerindendir:

Dünya benüm rızkumdurur kavmi benüm kavmümdürür
Her dem benüm yargımdurur yargımu handan tutarım
Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan
Şer'in evliyasıysa hakikatte asidür

İnsanları kardeş bilmenin ardında, onları sevme, dost bilme vardır; dostun kendisi, yönelinecek "kıble" sayma önem taşır:

Işk imamdır bize gönül cemaat
Kıblemiz dost yüzüdür daimdir salat

Bu sevgi bir dine, mezhebe benzer; bütün dinlerde, mezheplerde olduğu gibi bütün insanlığa bir çağrı içerir; sevgi ve dostlukta buluşmayı önerir, dostla yaşamanın güzelliğini vurgular:

Ey âşıkan ey âşıkan aşk mezheb ü dindir bana
Gördü gözüm dost yüzünü kamu yas düğündür bana

Bu sevgide kine yer yoktur, insancılığın gereği, ayrımsız herkesi kucaklar bu sevgi; herkesi bir ve eşit görür:

Biz kimseye kin tutmayız ağyar dahi dostur bize
Kanda ıssızlık varsa mahalle vü şardır bize.
Adımız miskindir bizim, düşmanımız kindir bizim
Biz kimseye kin tutmayız kamu âlem birdir bize

Barışın ilkelerinden bir de "hoşgörü"dür. Ayırımcılıklara karşı durmadır. Bu da ancak toplumsal ilişkilerde anlam ve geçerlik kazanır.

Biz kimse dinine hilaf dimeziz
Din tamam olucak doğar muhabbet

diyen Yunus, dinsel hoşgörünün odağında yer alır. Ona göre dinler arasında herhangi bir ayrım, ayrıcalık yoktur; nedenle bütün insanların dinsel inançları –birbirinden çok farklı da olsa–, saygındır (Son yılların güncelleşen "dinlerarası diyalog" kavramı, Yunus'un görüşlerinde sezilmiyor mu sizce de?). Bu anlayışın egemen olduğu ortamlarda da gerçek dost sevgisi oluşur, gelişir. Dost sevgisi dininde de herkes her bakımdan eşittir; birbirleriyle ilgili düşündükleri arasında ayırım yoktur, olmamalıdır:

Sen sana ne sanursan ayruğa da anı san
Dört kitabın manisi budur eğer varısa

Bu dünyada ancak insanlarla birlikte yaşamanın kişiye mutluluk vereceğinin farkındadır Yunus; bunu söylemekten de kıvanç duyar: "Gel dosta gidelim gönül" seslenişini başka nasıl anlayabiliriz ki?

Ben ayımı yirde gördüm ne isterem gökyüzünde
Benim yüzüm yirde gerek bana rahmet yirden yağar

sözleri, insan Yunus'un halka güvenmesi, onu varlık nedeni bilmesi, özne-nesne (kendi özü ve halk) birlikteliğine inanmasıyla açıklanabilir. Bu dünyaya geliş nedenimiz de bellidir ona göre; barışa dayalı insan sevgisini oluşturmak, bunu yaşamak ve yaşatmak: *"Ben gelmedim davi (dava) için, benim işim sevi için / Dostun evi gönüllerdir gönüller yapmaya geldim."* Yunus, bu dünyaya insanlar arasında maddi çıkarlar uğruna kavga çıkarmaya, insanların haklarını çiğnemeye gelmediğini söylüyor bana göre. (Burada "davi/dava" sözcüğü sözlük anlamlarıyla açıklanamaz, kanımca. Şiir dili, bildiğiniz gibi bir üstdildir, sözlüğü de farklıdır.) Yunus, ta başta, dünyaya geliş nedenini insanlığına bağlıyor; bir sözleşme sunuyor insanlığa, haksızlık yapmak, eşitsizlik yaratmak, sömürmek/sömürtmek, haksızlıklara göz yummak için bu dünyaya gelmediğinin altını çiziyor. Ancak insandır kendisinden başkalarına kötülük gelmeyeceğini söyleyebilen.

Her bir insan ediminin amacı ve sorumluluğu olduğunun bilincindedir; çünkü o hem kendisini bilir hem de neleri bilmesi ve yapması gerektiğini:

Bir kez gönül yıkdın ise bu kıldığın namaz değil
Yetmiş iki millet dahi elin yüzün yumaz değil

Bence burada gönül yıkmak, "uygunsuz, hoş olmayan söz ve davranışlarla kalp kırmak" değil, daha geniş anlamda; "insanların maddi ve manevi değerlerini yıkmak, yok etmek; onun yaşama hakkını elinde almak", demektir. Namaz ise, İslamlıkta, Tanrı'ya karşı şükranlarını bildirmek, günahlarını affettirmek amaçlı ibadetlerden biridir; bir borç ödemedir; oysa Yunus burada, namaz sözüyle, insanlara temel haklarını kullandırma, koruma ve geliştirme yolunda yaptığı insani edimleri söz konusu ediyor; kul hakkıyla bana gelme demiyor muydu Tanrı ve/veya peygamber sözü (hadis)… Sen dünya insanlarının temel haklarını

tanımaz, onlara saygı göstermez, onları kullanmalarına ortam, zaman ve fırsat hazırlamaz, bu yoldaki engelleri ortadan kaldıracak önlemler almaz, insan haklarını geliştirmezsen, ne işin var bu dünyada? Gerçek borcumuz, insanlığa olan borcumuz, ödevimiz; insan olmak, insanca yaşamak ve yaşatmak değil mi? Hangi yüzle Tanrı'nın (ve tabii evrenin ve insanların) karşısına çıkabileceksin? Hiçbir dünya insanı senin bu bağlamdaki yanlışlarını, yapman gerektiği halde yapmadıklarını göz önüne alıp seni affedemez, aklayamaz.
Yunus, barışın ancak insan haklarının uygulanmasına uygun bir ortamda gelişebileceğini düşünüyor. Ama, bu da yeterli değil. Bunun, yani barışın en önemli bileşeni ise sevgi, insan sevgisi (bunu insan-evren-tanrı sevgisi olarak bütünleşik bir sevgi olarak anlamak daha doğru olacak). O nedenle şöyle diyor Yunus:

Gelin tanış olalım işi kolay kılalım
Sevelim, sevilelim, dünya kimseye kalmaz.

Bu dünyada insanca yaşamasını ve yaşatmasını becerebiliyorsak, sonsuz mutluluğa ancak böyle kavuşabiliriz. Cennet de bu dünyada cehennem de…

Sonuç: Ünlü filozof, kuramcı Marx (1818-1883), kendi ideolojisinin savsözlerin-den (sloganlarından) birinde "Bütün dünya işçileri birleşiniz!" diyordu. Anlamlı, etkileyici, vurgulayıcı bir sözdü. Bundan yüzyıllar öncesinde ise, Yunus, bana öyle geliyor ki, insanı, insanlık dünyasının bir parçası, Tanrı'nın /evrenin ayrılmaz bir parçası olarak gördüğü ve din, dil, ırk vb ayırımcı özellikleri yadsıdığı için, kanımca şunu söylüyordu:

"Bütün dünya insanları (sevgide, dostlukta, barışta) birleşiniz."

Bu düşünceye şuradan vardığımı söylemeliyim: "Cümle şairler dost bahçesi bülbülü" diyen Yunus, insanları da dünya bahçesinin dostları ("gül") olarak betimliyordu.

Bu insanların barış ve sevgi için bir araya gelmeleriyle nasıl bir sinerji oluşturabilecek-lerini; dünyadaki bütün haksızlıkları, sömürüyü, eşitsizlikleri ancak böyle yok edilebileceğini bize haykırıyordu.

Sevgide, dostlukta, dünya barışını kurmada, insanca bir yaşam oluşturmada, haksızlıklara topluca karşı koymada, emeğe saygıda, sömürüyü bu dünyadan silip süpürmede insana yaraşır bir savsözdür bu da.

Edip Cansever'in bir dizesini anımsıyorum burada: "İnsan olmaktan başka ne gelir elden". Bu söz bana nedense hep Yunus'u anımsatır…

Anlamlı Ekleme: İlk tapınağın alınlığındaki "Kendini bil" buyruğu (Uluğ Nutku Hoca bunu "…çağrısı" diye düzeltiyor: " *'kendini bil', bir buyruk değil, bir çağrıdır. Bu çağrıda 'kendini bilesin' ile 'kendin bilesin' eşanlamlıdır. Bu özgürlüğün tüm bağlam biçimlerinin önkoşuludur." (Felsefe ve Güncellik, İstanbul: Bulut Yayınları, 2005, s. 32), düşünce tarihinin en önemli savsözlerindendir, hemen bütün bilge ve filozofların bu konuda söyledikleri kimi ayrımlar*

sözkonusu olsa bile, aşağı yukarı örtüşür birbiriyle. Yunus Emre de "İlim ilim bilmektir ilim kendin bilmektir/Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır" sözleriyle "bilim-okuma-kendini bilme" arasındaki denklemi kendince yeniden kurmuştur. Yaşamın sorgulanması bağlamında. Yaşamın adalet, eşitlik, özgürlük, insancılık vd bağlamlarında yeniden kurgulanmasında bu buyruk belirleyici olmaktadır. Ancak insanoğlu, bilgiden, hoşgörüden, insancıliktan yeterince nasibini alamadığı için, dünyada sömürünün önüne geçilemiyor, insan hakları yeterince korunup geliştirilemiyor, birleşik insanlık düşüncesi gerçekleşemiyor. Uluğ Nutku Hocanın bu bağlamdaki şu değerlendirmesi üzerinde herkesin düşünmesi gerekiyor: "...Yirmibirinci yüzyıl, sermaye odaklarının çıkarlarını temsil eden hükümetlerin halklarına ve buna uymayan başka halklara silahla bile " haddini bil" buyruğunu veremeyeceği bir yüzyıl olarak şekillenmeye başlamıştır. Küresel sömürü mekanizmalarının karşısına asıl anlamında demokrasi çıkıyor. Bu en geniş "kitleler demokrasisi"dir. Bu nitelikçe yeni demokrasi için, sömürücünün her zaman kendi çıkarına kullanacağı soyut bir insan hakları savunusu yetmez. Nihai çözüm, bütün dünyanın gıda ve enerji kaynaklarının bütün halklarca adil paylaşımıdır. Yeniden ve dünya ölçeğinde, içerik kazanmaya başlayan bir gnothi seaton, her bireyin her bireyle yüzyüze ve apaçık konuşması anlamını taşımaktadır". (a.g.y., s. 37)

Kaynaklar

Doğan Aksan (2006). Yunus Emre Şiirinin Gücü, Ankara: Bilgi Yayınevi.
İlhan Başgöz (1990). Yunus Emre, İstanbul: İndiana Üniversitesi Türkçe Programı Yayınları.
Sabahattin Eyuboğlu (1972). Yunus Emre, İstanbul: Cem Yayınevi.
Memet Fuat (1991). Yunus Emre, İstanbul: Altın Kitaplar.
Abdülbaki Gölpınarlı (1991). Yunus Emre- Divan ve Risaletü'n-Nushiye, İstanbul: Der Yayınevi.

Günümüz epistemolojisinde a priori problemi

Ferhat Ağırman, Fatih Öztürk

Epistemoloji, genel olarak, bilgi ve epistemik gerekçelendirmenin doğası, yanı bu epistemik statülerin neliği, imkânı (sınırları), yapısı ve kaynağı hakkındaki problemleri konu edinir. Rasyonalizm ve empirisizm arasındaki tartışma bilginin nasıl olanaklı olduğu— yani bilginin kaynağının ne olduğu— sorusu üzerinedir. Uluğ Nutku, Yeni Çağ Felsefesinde A Priori Problemi başlıklı doktora tezinde, bu tartışmanın modern felsefedeki ayağını işler. Bu makalede ise, problemin günümüz epistemolojisindeki işlenişi ele alınacaktır. Problem kabaca şudur: İnsan bilgisi nasıl olanaklıdır? Eldeki epistemolojik mesele ilgili olarak felsefe tarihindeki en köklü uzlaşmazlık, Nutku'nun da ifade ettiği gibi, Kıta Avrupa akılcıları (rasyonalistler) olarak anılan Descartes, Spinoza ve Leibniz ile İngiliz deneyimcileri (empirisistler) olarak bilinen Locke, Hume ve Berkeley arasındadır.[1] İnsan bilgisinin nasıl olanaklı olduğu sorusuna cevap bulmayı amaçlayan bu filozoflar, özellikle bilginin nihai kaynağının ne olduğu konusunda birbirinden oldukça farklı görüşler ileri sürer. Rasyonalistler a priori kavrayışı yani salt aklın rolünü öne çıkarırken, empirisistler ise gerçeklik hakkındaki sübstantif doğruların bilgisinin a posteriori olduğunu, yani deneyimden kaynaklandığını iddia eder. Kant'ın terimleriyle ifade edecek olursak; empirisistler için sentetik a priori bilgi olanaklı değildir. Rasyonalistler bu sava kökten

1 "Rasyonalist" ve "empirisist" etiketlerinin kullanımı 19.yüzyıl felsefe tarihçilerinin özellikle 17. ve 18. yüzyıl felsefelerini ideal terimlerle yorumlama ve sınıflama girişiminin bir ürünüdür. Rasyonalist ya da empirisist olarak nitelenen bu filozoflar, kendi kendilerini bu etiketlerle karakterize etmedikleri gibi, kendilerini iki farklı epistemoloji akımının temsilcileri olarak da görmediler. Bkz. R. S. Woolhouse (1988: 2) Ayrıca, örneğin Locke ki, her ne kadar innate ideler doktrinini reddetse de, bilginin kaynağı konusunda tam bir rasyonalisttir.

karşı çıkar ve apriorizm, innatizm (doğuştancılık) ve zorunlulukçuluk (necessiterianism) öğretileri çerçevesinde salt aklın bilgi ve hatta önemli bir takım idelere kaynaklık ettiğini düşünürler.[2] Onlara göre bilgi ve gerekçelendirmenin kapsamı ve sınırları deneyimde verilenle sınırlı değildir. Gerçeklik hakkındaki (zorunlu) doğruların başlıca kaynağı dedüksiyon ve akla dayalı sezgi olup, özellikle matematik, mantık, metafizik ve etik ile ilgili (zorunlu) doğrular deneyim temelinde gerekçelendirilemez. Ancak burada innatizm ve zorunlulukçuluk öğretileri ele alınmayacak, empirisizmin apriorizme yani metodolojik rasyonalizme karşı çıkışı tartışılacaktır.

Günümüz epistemolojisi rasyonalizm/empirisizm tartışmasını daha çok Kantçı terimlerle işlediği için, tartışmamıza Kant'ın Salt Aklın Eleştirisinde ortaya koyduğu yaklaşımla başlamak önemlidir. Kant sırasıyla şu epistemik, metafiziksel ve semantik ayrımları yapar: a priori / a posteriori bilgi, olumsal / zorunlu doğrular ve analitik / sentetik yargılar ayrımı. Kant bu ayrımlar çerçevesinde şu ünlü soruyu sorar: Sentetik a priori bilgi olanaklı mıdır?[3] Kant, Salt Aklın Eleştirisinin hemen girişinde yukarıdaki ayrımları kabaca tanıtır ve bu soru karşısında rasyonalistlerin daha önce düşünmediği bir şekilde ama yine de özünde rasyonalist olan bir yaklaşım öne sürer. Ona göre a posteri bilgi deneyimden kaynaklanırken, a priori bilgi kesinlikle her türlü "deneyden bağımsız" olan bilgi türüdür. A priori bilginin birbirleriyle ilintili şu iki kıstası vardır: zorunluluk ve evrensellik. Buna göre gerek bütün zorunlu doğruları, gerekse analitik yargıları bilme yolumuz a prioridir. Fakat Kant'a göre, bilme yolumuz a priori olan yargıların birçoğu, empirisistlerin düşündüğünün aksine, sentetiktir. Ayrıca, hem rasyonalistler hem de empirisistler matematiğin yargılarının de re değil, bir de dicto zorunluluk taşıdığını ve bu nedenle matematiğin de analitik olduğu

---

2 Rasyonalizmin özünü oluşturan innatizm, apriorizm ve zorunlulukçuluk öğretilerinin patenti Platon'a aittir. Platon, *Menon* diyaloğunda ortaya çıkan bir güçlüğü, eristik paradoksu çözmek için innatizm doktrinini geliştirip savunur. Öte taraftan, Platon, örneğin *Devlet* 510 ve 532'de, salt aklın yani diyalektik yöntemin yalnızca kavramsal ya da analitik doğruların bilgisine değil, mutlak gerçekliğin bilgisine de kaynaklık edebileceği fikrinin temelini atar. Ayrıca Platon, *Devlet* 485'de görülebileceği üzere, bilginin nesnesinin olumsallık değil zorunlu doğruluklar olduğu düşüncesinin de mimarıdır. Bkz. J. Cottingham (1984: 13-25).

3 Rasyonalizm ve empirisizm çekişmesinin odağında bulunan bu soru *a priori* problemini ifade eder. Rasyonalistler, sadece matematik ve mantığın bilgisinin değil, dünya hakkındaki doğruları da, yani sentetik yargıları da bilme yolumuzun *a priori* olduğunu savunur. Nitekim Descartes, *İkinci Meditasyon*'da ünlü "balmumu örneği" üzerinden duyumları yadsır. Ona göre, duyumlar son derece yetkin çalışsalar bile, dış dünyanın bilgisine, örneğin cisimlerin özünün yer kaplama olduğu düşüncesine kaynaklık edemez. Zihnin duyumlardan uzak tutulması gerektiğini öneren Descartes, doğal ışık veya aklın ışığının— yani sezgisel kavrayışın— innate ideleri açık ve seçik bir şekilde fark ettiğini ileri sürer. Descartes için, bu idelere ilişkin farkındalığımızın *a priori* olmasının yanında, diğer bütün doğrular da prensipte dedüktif bir şekilde tanıtlanabilir. Yani sentetik yargıları da salt akılla bilebiliriz. Benzer şekilde, Spinoza için de, duyusal deneyime dayalı kavrayış en düşük düzey farkındalık derecesini ifade eder; çünkü duyumlar bozuk ve şaşırmış bir farkındalık sağlar ama bu tür bir farkındalık gerçekliği yeterli ya da uygun bir şekilde rapor edemez. Ama akıl tek başına şeyleri olduğu gibi kavrayabilir. Kant'ın da açıkça etkilenmiş olduğu Leibniz de, dünya hakkındaki zorunlu doğruların bilgisinin *a priori* olduğunu düşünür; çünkü ona göre, deney olanı bilmemizi belki sağlayabilir ama olmak zorunda olanı ya da başkaca olamayacak olanı bilmemize kaynaklık edemez. Kimi zaman "deney kesinlikten yoksundur" denmesinin ve dolayısıyla apriorizmin savunulmasının temel dayanağı budur.

görüşündedirler. Ancak Kant bu sonucu bütünüyle reddeder ve matematiğin doğrularının sentetik a priori olduğunu savlar. Kant için, örneğin "5+7= 12" önermesi analitik bir yargı değildir, çünkü yüklem konumundaki "12 kavramı", özne konumundaki "5+7 kavramı" tarafından içerilmez ve dolayısıyla "5+7 kavramımız" üzerine ne kadar düşünürsek düşünelim, "12 kavramı" da ayrıca düşünülmüş olamaz. Fakat bu iki farklı kavramı deney sentezleyemez, çünkü bu yargı a priori yani zorunlu ve evrenseldir. Peki, ama burada sentezi yapan nedir?

Kant, zaman ve mekânın duyarlılık (görü / sezgi) mekanizmasının a priori formaları olduğu şeklindeki tartışmalı fikri üzerinden, matematik ve geometrinin yargılarının da aslında sentetik olduğunu iddia eder. Nasıl ki "cisim ağırdır" yargısında, birbirine yabancı olan "cisim" ve "ağırlık" kavramlarını bu yargıda sentezleyen (birleştiren) deneyse, "5+7= 12" yargısında ise, "5 ve 7'nin toplamı kavramımız" ile "12 kavramımızı" sentezleyen beş ve yedi kavramlarımıza karşılık gelen önsel görü ya da sezgilerdir. 5 kavramımıza dair görüyü, örneğin beş nokta ya da beş parmağımızı yardıma çağırıp, her bir nokta ya da parmağı teker teker yedinin üzerine eklersek, on ikinin varlığa geldiğini görürüz. Bu, on iki kavramımızın, "beş ve yedinin toplamı" kavramımızın akla dayalı bir analizinden çıkmadığı, aksine "on iki" ve "beş ve yedinin toplamı" kavramlarımızın bir sentezi olduğunu gösterir. Dolayısıyla, "5+7=12" yargısı sentetiktir.[4] Ayrıca, doğa bilimleri ve aşkınsal metafizik de sentetik a priori yargılara sahiptir. Fakat bu yargıların sentetik a priori olmasını olanaklı kılan, anlama yetimizin saf kavramları yani kategorilerdir. Böylece, Kant'a göre, a priori bilgiyi mümkün kılan unsurlar duyarlılık ve anlak gibi yetilerimizin saf akılsal unsurlardır: zaman / mekân formları ve kategorilerdir. Ama her ne kadar a priori bilginin kaynağı deney olmasa da, yine de bu tür bir bilginin nesnesi deneyimde verilenle sınırlıdır. Kant, bu orijinal eklektik yaklaşımın, empirisizm / rasyonalizm çekişmesini sonlandırdığını düşünür.

Ama burada tartışmamız açısından önemli olan nokta, Kant'ın, a priori problemine dair tartışmayı yukarıda belirtilen ayrımlar aracılığıyla belli bir kavramsal çerçeveye oturtması ve a priori bilginin olanaklı olduğunu düşündürecek en güçlü geleneksel argümanı tedarik etmesidir. Bu argüman kabaca şudur: Zorunlu doğruların modalitesinin (kipinin) bilgisi a prioridir, çünkü deneyim zorunlu olanı değil, sadece olanı öğretir. Fakat bazı önermeler— örneğin matematiğin doğruları— zorunludur. O halde, bu tür doğruların modalitesinin bilgisi a prioridir.[5] Deneyin yalnızca "olanı" öğreteceği düşüncesi problemlidir; fakat aşağıda da ifade edileceği üzere, temelde rasyonalist olan bu tartışmalı fikre empirisistlerin yönelttiği tepki de yetersizdir.

A priori bilginin varlığına ilişkin Kant'ın argümanına paralel diğer bir etkili

4 Fakat rasyonalistler, Kant'tan farklı olarak, matematiğin analitik *a priori* olduğunu düşünür. Mantıksal pozitivistler ve Hume gibi empirisistler de rasyonalistlerin bu görüşüne katılır ve böylece *a priori* bilginin olanaklı olduğunu kabul eder. Hume, *a priori* bilgiye ide ilişkileri ve olgu durumları ayrımı çerçevesinde yer verir. Ona göre ide bağıntılarını konu edinen bütün yargıları bilme yolumuz *a priori*dir. Mantıksal pozitivistler ise "doğrulanabilirlik ilkesi" üzerinden *a priori* bilginin varlığını kabul eder ama onlar da, tıpkı Hume gibi, *a priori* bilgiyi belli bir alanla yani analitik doğrularla ya da totolojilerle sınırlı tutar. Ama aşağıda da ifade edileceği üzere, Mill ve Quine gibi radikal empirisistler buna kökten karşı çıkar.

5 Bkz., Chisholm (1977).

argüman, bir empirisist olan Ayer (1952) tarafından geliştirilmiştir. Ayer, Mill'in endüktif empirisizm temelinde matematiğin doğasına dair görüşünü reddeder. Mill (1973), temel matematiksel önermelerin bilgisinin gözlem önermelerini esas alan belli bir takım endüktif çıkarımlardan kaynaklandığını savunur. Ayer (1952) bu radikal empirisist sava karşı çıkar ve matematiğin bilgisinin sentetik değil, analitik a priori olduğunu savlar. Ayer'in argümanı şöyle ifade edilebilir: Matematiksel önermelerin yanlış olduğunu düşündürecek bir deneysel delil yoktur; ancak eğer böyle bir delil yoksa o zaman matematiksel önermelerin doğru olduğunu düşündürecek bir deneysel delil de yoktur. Öyleyse matematiksel önermelerin doğru olduğunu düşündürecek bir deneysel delil yoktur ve dolayısıyla matematiğin bilgisi a posteriori değil a prioridir.[6]

Yukarıda da ifade edildiği gibi, günümüz epistemolojisi de a priori problemini Kant'ın önerdiği kavramsal çerçevede işlemektedir. Dolayısıyla çağdaş epistemoloji a priori problemini şu dört soru bağlamında ele alır: 1. A priori bilgi nedir? 2. A priori bilgi olanaklı mıdır? 3. A priori bilgi ve zorunluluk kipi arasında bir ilişki var mıdır? 4. Sentetik a priori bilgi olanaklı mıdır? Laurence BonJour ve Michael Devitt, günümüz epistemolojisinde bu sorular üzerinden rasyonalizm/ empirisizm tartışmasını sürdüren en etkili felsefecilerdir. BonJour rasyonalizmi, Devitt ise Quine'ın geliştirmiş olduğu epistemolojik holizm (tümcülük) temelinde radikal empirisizmi savunur. Tartışmamıza BonJour'un savunmasıyla başlayalım.

BonJour (2005), bilginin epistemik gerekçelendirme olarak adlandırılan bir unsuru zorunlu olarak gerektirdiğini ve daha önemlisi buradaki gerekçelendirme koşulunun temelde içselci (internalist) bir çizgide ele alınması gerektiğini düşünür. Gerekçelendirme, BonJour'a göre, bir inanç ya da önermenin doğru olduğunu özneye düşündürecek iyi nedenlerin varlığına bağlıdır. Bu nedenle BonJour, a priori meselesini bilgi kavramı üzerinden değil, "a priori gerekçelendirme" veya "a priori nedenler" kavramı üzerinden tartışır. BonJour, rasyonalizmin son derece makul ve savunulabilir bir pozisyon olduğunu savlar. Çünkü ona göre, örneğin mantık, matematik ve etik gibi alanlara ait bilgi örneklerinin yanında, özellikle gerekçelendirilmesi doğrudan deney veya gözleme dayanmayan ama yine de empirik olan—yani gözlenemezler (unobservables) hakkındaki—önermelerin rasyonalitesi de a priori nedenlerin varlığına bağlıdır. Aksi takdirde şüpheci sonuç kaçınılmaz olur. Şimdi bunu detaylandırmaya çalışalım.

Kant, a priori bilgiyi negatif bir açıdan karakterize eder. Buna göre a priori bilgi

---

6 Ayer (1952), empirisizmin bir versiyonu olan mantıksal pozitivizmi (olguculuk) savun birisi olarak, zaten analitik *a priori* bilginin olanaklı olduğunu düşünür ve böylece ılımlı bir empirisist tutum sergiler. Fakat rasyonalizm ve empirisizm tartışması ve dolayısıyla *a priori* problemi, daha çok, dünya hakkındaki doğruların—yani olumsal (olgusal) önermelerin— bilgisi hakkındadır. Yani problem, "dünya hakkında olan gerçekler salt akılla bilinebilir mi?" sorusudur. Rasyonalistler buna olumlu bir cevap verir, çünkü onlara göre yalnızca mantık ya da matematik değil, dünya hakkındaki doğrulukların modalitesi de ki, *de dicto* değil *de re* dir, zorunluluktur. Bu, rasyonalizmin en önemli dayanaklarından biridir. Ayer, bu nedenle, rasyonalizmi alt etmek için, bu dayanağın yıkılması gerektiğini önerir. Ona göre, şayet ya zorunlu doğruların dünya hakkında olmadığı ya da dünya hakkındaki doğruların zorunlu olmadığı gösterilebilirse rasyonalizm çöker.

her türlü "deneyden bağımsız" olandır. Yani, bir a priori nedenin rasyonalitesi deneyden çıkmadığı gibi, öncülleri deneye dayanan herhangi bir dedüktif veya endüktif çıkarımdan da kaynaklanmamaktadır.[7] Fakat BonJour'a (2005: 98-99) göre, bu a priori kavramının doğasını açıkça yansıtmaz, çünkü a priori kavramının ne olduğundan çok, ne olmadığını söyler; ama a priori pozitif bakımdan da karakterize edilmelidir. Nitekim özellikle Kıta Avrupa rasyonalistleri, a priori ile akla dayalı "sezgisel kavrayışı" (intuition)— yani salt aklın kimi doğruları herhangi bir çıkarıma başvurmadan doğrudan doğruya görmesi— ile bir tutar. Ancak BonJour, a priori nedenleri bu şekilde karakterize etmez ve sezgi kavramından ziyade, "a priori görü" (immediate insight) kavramına yer verir. Böylece a priori neden, BonJour'a göre, doğrunun dolayımsız bir şekilde görülmesidir.[8] Böyle bir görü, gerekçelendirdiği iddianın yalnızca doğru olduğunu değil, niçin doğru olduğunu da açıklar. BonJour, yukarıda da belirtildiği gibi, a priori nedenlerin varlığını iki genel argümana dayandırır. Bunlardan ilki, doğrulukları yalnızca a priori nedenler tarafından gerekçelendirilebilecek örneklerin varlığı, ikincisi ise diyalektik argümanlardır. Şimdi bunları sırasıyla ele alalım.

BonJour, şöyle bir argümanın a priori nedenlerin varlığını ve dolayısıyla rasyonalizmi desteklediğini öne sürer. Mantık, matematik, etik ve metafiziğe ait önermelerin bilgisi, a priori neden veya nedenler gerektirir; çünkü deney bu önermeleri temellendirebilecek herhangi bir kanıt sunamayacağı gibi, bu önermeler deney ışığında kesinlikle revize de edilemez. Fakat a priori nedenlerin varlığını reddedersek, o zaman söz konusu bu önermeleri bildiğimizi söyleyemeyiz. Çünkü sebepsiz bir şey bilinemez. Mantık, matematik, etik ve metafizik hakkında gündeme gelebilecek böyle bir septik sonuçtan kaçınmanın tek yolu, bu alanların doğrularını a priori nedenlerin gerekçelendirdiğini kabul etmektir. Söz konusu bu alanlara ait bazı önermeleri, örneğin "2+3=5" ya da "Hiçbir yüzey aynı anda hem bütünüyle kırmızı hem de bütünüyle mavi olamaz" şeklindeki iddiaları anlayan bir özne, eğer bu önermeler üzerine dikkatlice eğilirse, onların doğru olduklarını aracısız bir şekilde "görür" veya "kavrar". Böyle bir dolayımsız kavrayış, bu tür önermelerin doğru ya da rasyonel olduğunu düşündürecek bir a priori neden teşkil eder.[9] Öyleyse mantık, matematik ve etiğe ait bilgi örneklerinin deneysel olmayan doğaları, onları bilme yolumuzun a priori olması gerektiğini önerir.

BonJour (2005: 101-103), a priori nedenlerin varlığını destekleyen diyalektik argümanlar da öne sürer. Bunlardan ilki, deney ile deneyin gerekçelendirdiği inançlar arasındaki ilişkiyi konu edinir. Empirik delillere dayalı bir gerekçelendirmenin doğası

---

7 Fakat bu, eldeki bir *a priori* nedenin, gerekçelendirdiği iddiayı kesin ya da yanılmaz kılacağı anlamına gelmediği gibi, deneyin ne böyle bir iddia için destek sağlayamayacağı ne de böyle bir iddiaya karşı delil tedarik edemeyeceği anlamına da gelir. Eş deyişle, *a priori* nedenler hem yanılabilir hem de deney tarafından hükümsüz kılınabilir.

8 *A priori* kavramının farklı çözümlemeleri için bkz. H. Putnam (1983), P. Kitcher (1983), S. Kripke (1980) ve A. Casullo (2003).

9 İçselci bir gerekçelendirme koşulunun bilgi için gerekmediğini öne süren dışsalcı (externalist) bilgi kuramları böyle bir *a priori* nedene yer vermeyebilir. Bu, belki, *a priori* nedenlerin bilgi için zorunlu olmadığını düşündürebilir ama şüpheci tehditti bertaraf edebilir mi?

nedir? Deney ya da duyular inançlarımıza ne şekilde kaynaklık eder? Çoğu empirisist, duyumların bilginin aracısız bir kaynağı olduğu fikrindedir. Buna göre empirik inançların gerekçelendirmesi dolaylı değil doğrudandır. Şöyle ki, deneyde verilen ya da deneysel içerik herhangi bir dolaylı çıkarım veya ek bir öncüle ihtiyaç duymadan, tek başına, çoğu empirik inancı aracısız bir şekilde gerekçelendirir. Bu temelci (foundationalist) bir yaklaşım olup, kimi empirik inançları kendiliğinden gerekçeli sayar. Sellarscı dilemmaya rağmen bunu kabul etsek bile, deney tarafından doğrudan veya aracısız bir şekilde gerekçelendirilemeyecek ama yine de empirik olan inançlarımız da vardır. Şimdi, deney bu tür empirik inançları, yani doğrudan gözlenemezler hakkındaki kabulleri nasıl gerekçelendirir? Bizim geçmişe, şimdiye ve geleceğe dair inançlarımız, doğa yasaları, kimi bir takım bilimsel genellemeler ve doğrudan gözlenemez varlıklar hakkında kabullerimiz vardır. Fakat ne var ki, bu inanç veya kabullere duyu deneyimleri doğrudan kaynaklık edemez. Peki, ama bu inançların rasyonalitesi nereden kaynaklanmaktadır?

BonJour'a göre bu önemli soruya verilecek iyi bir cevap, a priori nedenlerin kesinlikle vazgeçilemez olduğunu gösterir. Bu cevap şöyle ifade edilebilir. Duyu deneyimlerinin gözlenemezler hakkındaki bir inancı gerekçelendirilebilmesinin tek yolu, şu şartlı önermeye inanmamızı sağlayacak ve mantıksal olarak öncelikli "iyi bir nedene" sahip olmaktır: Ön bileşeninde deneyin doğrudan gerekçelendirdiği inançların yer aldığı bir tümel evetleme önermesi, art bileşeninde ise söz konusu bu gözlenemezler hakkındaki bir inanç bulunur. Şimdi, deney böyle bir şartlı önermeye inanmamızı sağlayacak iyi bir neden sağlayamaz. O nedenle söz konusu bu neden, BonJour'a göre, ancak ve sadece a priori olmak zorundadır. Öyleyse gözlenemezler hakkındaki iddiaların temellendirilmesi a priori nedenlere de ihtiyaç duyar, çünkü aksi takdirde bilginin varlığından bahsedemeyiz. A priori nedenlerin varlığını destekleyen bir diğer argüman, BonJour için, akıl yürütmenin doğrudan kendisiyle ilgilidir. Şöyle ki; a priorinin olanaklı olmadığını öne süren bir yaklaşım, akılyürütme işleminin hesabını veremez. Çünkü akılyürütme işleminin güvenilirliği deneysel olarak asla gösterilemez. Örneğin dedüksiyonların genellikle doğruyu muhafaza ettiğini ya da endüksiyonların sonuçlarını çoğunlukla olası kıldığını deneye başvurarak temellendiremeyiz. Fakat böyle bir teorik girişimi ancak a priori bir neden başarabilir ki, bunu reddetmek, BonJour'a göre (2005: 103) "entelektüel bir intihar" olur.

Fakat Michael Devitt (2005), "There Is No a priori" başlıklı çalışmasında gerek ılımlı empirisist, gerekse bu rasyonalist alternatifi saf dışı bırakmaya çalışır. Devitt, empirisizmin radikal bir çeşidi olan natüralizm üzerinden a prioriyi hedef alır. Kabaca, natüralizme göre her bilgi deneyseldir. Ancak bu tezin makul bir biçimde savunulabilmesi için, empirisistlerin şu iki savı ayrıca haklılandırması gerekir: 1. Bilginin varlığı için herhangi bir a priori unsur gerekli değildir; 2. A priorinin doğası ve dolayısıyla a priori adı verilen bilme yolu gizemli, belirsiz ya da aydınlatılabilir değildir. Bunlardan ilkinin temellendirilmesi, rasyonalizmi motive eden en önemli dayanağı, yani özellikle matematik ve mantığın doğrularının bilgisinin a priori olduğu iddiasını etkisizleştirir. Çünkü eğer matematik, mantık ve etik gibi alanlara ait bilgilerinin natüralist bir hesabı verilebilirse,

rasyonalizm temel itici gücünü kaybeder. İkinci savın temellendirilmesi ise bilginin kaynağı hakkındaki rasyonalist alternatifin ikna edici olamadığını gösterir. Çünkü eğer a priori kavrayışın neliği ya da doğası gerçekten anlaşılmaz veya gizemliyse, o zaman rasyonalizmin "nasıl biliyoruz?" sorusuna dair temel açıklaması, Devitt (2005: 106) için, "ümit verici" ya da "gelecek vadeden" bir açıklama olmaz. Bu iki sav ki, eğer başarılı bir şekilde temellendirilebilirse, natüralizm için güçlü bir abduction— yani en iyi açıklamaya yapılan bir çıkarım— sağlar.

Devitt'e göre, a priori olduğu iddia edilen bilgi örneklerinin alternatif bir empirisist hesabı verilebilir. Quine, özellikle "Empirisizmin İki Dogması" başlıklı makalesinde, (ılımlı) empirisizmin analitik / sentetik ayrımı ve "indirgemecilik" (reductionism) "dogmalarına" karşı çıkar ve böylece, tıpkı Hume'un yaptığına benzer bir şekilde, empirisizmi bir takım empirik olmayan metafiziksel kalıntılardan temizlemeye çalışır. Fakat Quine'ın buradaki asıl hedefi, Elliott Sober'in de (2000: 238) açıkça ifade ettiği gibi, a priori bilgidir. Nitekim Quine, "Doğallaştırılmış Epistemoloji" adlı yazısında, epistemolojinin doğa bilimlerinin bir parçası olduğunu ve dolayısıyla epistemolojik soruların a priori değil empirik metotlarla cevaplanması gerektiğini savunur. Quine için epistemolojik holizm a priori bilgiyi devre dışı bırakır. Quine'ın holizmin önünü açan bu eleştirisi kabaca şöyle özetlenebilir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, empirisistler Hume'un "ide bağıntıları" ya da Kant'ın analitik kavramına başvurarak, a priori bilgiye kapı aralar. Fakat Quine, haklı olarak, "analitik" kavramımızın hiç de belirgin olmadığını düşünür; çünkü ona göre, bir önermeyi neyin analitik yaptığına dair her açıklama girişimi döngüseldir.[10] Öyleyse analitik / sentetik ayrımı bir dogmadır. Diğer taraftan, Quine için, ünlü doğrulanabilirlik ilkesini esas alan indirgemeci yaklaşım da temelsizdir. Bu yaklaşıma göre, totolojiler dışındaki bir önerme veya terimin anlamı ya doğrudan duyu deneyimleri tarafından doğrulanabilmesine ya da duyu deneyimleri tarafından doğrulanabilecek terim ya da önermelere indirgenebilmesine bağlıdır. Ancak bu, her bir önermenin anlamının ve dolayısıyla doğruluk değerinin diğer önermelerden yalıtılmış, izole bir şekilde gösterilebileceği fikrini esas alır. Fakat Quine bu tekçi görüşü, yani bir önermenin anlamının bütünden yalıtılarak, tek başına anlaşılabileceği savını reddeder. Önermeler test amacıyla deneyim ile bire bir yüzleşmezler; deneyim ile yüzleşen, önerme ve teorilerin toplu bir dizgesidir. Tarih, coğrafya, fizik ve hatta mantık ve matematiğin ortaya koydukları yani, Quine (1951: 42)'ın terimleriyle, "bilgi adını verdiklerimizin toplamı …insan yapımı ürünlerdir ve yalnızca sınırlarda deneyime temas ederler. Veya …bilimin toplamı sınır şartları deneyim olan bir kuvvet alanı gibidir." Dolayısıyla a priori analitik ve a posteriori sentetik arasında keskin ve katı bir ayrım yoktur. Aksine tüm bilim ya da inanç sistemimiz geleneksel olarak analitik olarak adlandırılan

10 Benzer şekilde, Williamson (2007) için de, ne "anlama-onay verme" bağlantısından hareketle kimi önermelerin epistemolojik olarak analitik olduğu, ne de "anlamı yüzünden doğruluk" fikri üzerinden analitik yargıların *içeriksiz*, içi boş totolojiler olduğu düşüncesi temellendirilebilir. Ama bu, "analitik" kavramımızın epistemolojide hiçbir açıklayıcı işlevi olmadığı, yani analitik kavramına başvurularak matematik veya mantığın bilgisinin kurtarılamayacağı anlamına gelir. Yani ılımlı empirisist yaklaşım savunulabilir değildir.

önermelerin daha çok merkezde bulunduğu, sentetik olarak nitelenenlerin ise dış kısımlarda veya deneyin belirlediği sınırlara yakın bölgelerde yer aldığı bir bütünlük oluşturur. Fakat merkezde ya da dış kısımda yer almak katı bir ayrım değil, sadece bir derece durumudur. Çünkü her ne kadar sınıra yakın kısımlarda yer alanlar deney ışığında çok daha kolaylıkla elimine edilseler de, bu, mantık ve ya matematik hakkındaki merkezi kabullerimizin revize edilemeyeceği ya da terk edilemeyeceği anlamına gelmez. Hiçbir inanç ya da teori imtiyazlı değildir. İnanç sistemimizin tümü deneyimle yüzleşmek durumundadır ve bunun sonucu olarak, dizgeyi oluşturan parçalar tamir edilebilir ya da bir kenara bırakılabilir.[11]

Devitt, temelde Quinecı olan bu radikal empirisist yaklaşımı— yani holistik empirisizm öğretisini— kullanarak rasyonalizmi etkisizleştirmeyi amaçlar. Devitt (2005: 107) için, böyle bir alternatif natüralist yaklaşım matematik ve mantık gibi çekişmeli alanların bilgisinin de bir hesabını verebilir ve dolayısıyla hiçbir a priori açıklama gerekmez. Yani rasyonalizmi motive ettiği düşünülen bilgiler de diğerleri kadar empiriktir. Çünkü Mantık ve matematiğe dair bilgilerin rasyonalitesi dolaylı bir holistik çıkarımdan kaynaklanır. Şöyle ki, gerek matematiksel gerekse mantıksal önermeler teorilerin birer parçası olup, teker teker ve dolayısıyla doğrudan test edilemezler. Yani, matematik ve mantığın da içerisinde yer aldığı bir teori doğrudan değil, ancak kimi bir takım gözlemsel sonuçları üzerinden test edilebilir. Ama örneğin tek başına bir matematiksel veya mantıksal önermenin gözlemsel, test edilebilir bir sonucu olamaz; her bir önermenin ancak teorinin diğer unsurları ile birlikte gözlemsel sonuçları vardır. Dolayısıyla, eldeki bir matematiksel önermenin gerekçelendirilmesi dolaylıdır. Eğer matematiksel önermelerin de ait olduğu bir teori testi geçerse, ancak işte o zaman bu matematiksel önemenin rasyonel olduğu söylenebilir. Bu, matematiksel önermelerin holistik bir empirik gerekçelendirmeye tabi tutulduğu anlamına gelir. Mantık, matematik ve benzeri alanlara dair bilgilerin alternatif empirisist hesabı işte budur.[12] Devitt, bu Quinecı görüşü doğrudan savunmak yerine, bir takım itirazlara cevap vermek suretiyle bu empirisist yaklaşımı geliştirip desteklemeye çalışır. Şimdi sırasıyla bu itirazları ve Devitt'in cevaplarını ele alalım.

Bu itirazlardan ilki matematiği konu edinir: Matematiğin bilgilerinin de empirik olabileceğine dair bu kabataslak, "avuç ovuşturucu" genel ifadelerle matematik hakkındaki epistemolojik problemi çözdüğünüzü mü öneriyorsunuz? Devitt'e göre kesinlikle hayır. Çünkü Georges Rey'in de her fırsatta ifade ettiği gibi, bırak matematikle ilgili problemi, herhangi bir epistemolojik problemi bile çözmeye yakın değiliz. Ama özellikle mantığı

11 Bu, "Duhem-Quine tezi" olarak da bilinir. Buna göre bir bilimsel teori tek başına deney tarafından test edilemez. Her teori bir takım yardımcı hipotezler veya başlangıç şartları ile birlikte deneyle yüzleştirilir. Bu holistik gerekçelendirme anlayışı, aynı zamanda, matematik ve mantığın da içerisinde yer aldığı ve "analitik" olarak adlandırılan önermelerin yanılmaz (infallible) ve hatta revize edilemez olduğu görüşünü de açıkça reddeder ki, mantık ve matematiğin bilgisini *a priori* olmaktan kurtarmayı amaçlayan teme dayanaklardan birisi de budur.

12 Ancak bunu kabul etsek bile, rasyonalizmin önünü açan bilgi örnekleri içerisinde, yani matematik, mantık ve hatta metafiziğe dair örneklerin yanında, yukarıda sıklıkla belirtildiği üzere, etiğe ait örnekler de söz konusu olup, etiğe dair bu örneklerin böyle bir holistik gerekçelendirmeye nasıl tabi tutulacağı hiç de açık değildir. Bu bağlamda Devitt'in yaklaşımı yetersizdir.

konu edinen itirazda da açıkça belirtileceği gibi, tartışmalı gözükmeyen sıradan empirik bilgilerin bile hesabını verecek bir ciddi ve güvenilir epistemolojik teoriden yoksun olmamız, matematiksel bilgilerin empirisist bir hesabının verilemeyeceği anlamına gelmez. Kaldı ki, elimizde doğasını ve nasıl işlediğini çok detaylı ve oldukça ikna edici bir şekilde ortaya koyacak bir teoriden yoksun olmamıza rağmen, bir empirik bilme yolunun olduğu konusunda genellikle hem fikiriz. Ayrıca, Quinecı yaklaşımı esas alan bu empirisist alternatif, burada, yalnızca şunu iddia etmektedir: Söz konusu bu empirik bilme yolu holistiktir. Fakat elde ciddi bir epistemolojik teorimiz olmuş olsaydı da, böyle bir teorinin matematiğin doğrularını bilme yolumuzun empirik olmadığını göstereceğini düşündürecek iyi bir nedenimiz yine de olmayacaktı. Şimdi, her ne kadar Devitt'in bu holistik deneysel bilme anlayışı makul görünüyorsa da, Devitt'in yukandaki itiraza karşı verdiği cevap, itiraza aslında iyi bir cevap teşkil etmemektedir. Çünkü söz konusu epistemolojik teori matematiğin doğrularını bilme yolumuzun empirik olmadığını gösterecek iyi bir neden tedarik edemeyeceği gibi, edebilirdi de. Hatta "edemez veya edebilir" şeklindeki böyle bir tikel evetleme önermesinin ilk değil, ikinci bileşenin çok daha makul olduğu söylenebilir, çünkü aksi takdirde eldeki epistemolojik teorinin ciddi bir teori olduğunu pek de söyleyemezdik. Öyleyse, a priori probleminin çözümüne yönelik, BonJour'un dile getirdiği rasyonalist yaklaşımın da iç açıcı olmadığını varsayarsak, çağdaş epistemolojinin bu bağlamda bir yol kat etmediği bariz bir şekilde ortadadır.

Diğer bir itiraz zorunluluk modalitesinin (kipinin) bilgisiyle ilgilidir. Yukarıda da ifade edildiği üzere, "5+7=12" "¬ (P ¬ P)" ve "Bütün bekarlar evlenmemiş olandır" gibi önermelerin modalitesi de dicto zorunluluktur. Yani bu tür önermeler olanı değil, sadece kavramsal olarak olmak zorunda olanı ya da başka türlü olmayacak olanı dile getiri. Fakat Kant'ın da söylediği üzere, deneyim bize sadece olanı öğretir. Öyleyse, bu tür doğruların kipini empirik bir şekilde bildiğimizi nasıl iddia edebiliriz? Bu itiraz, Devitt için, anlaşılmaz bir şekilde, zorunluluk kipinin bilgisinin yalnızca a priori olduğunu savlar. Fakat Devitt bu sav tartışmalı bulur; çünkü bazı zorunlu doğruların bilgisi a posterioridir. Kripke'nin de iddia ettiği gibi, örneğin "su zorunlu olarak H2O'dur" önermesini bilme yolumuz a posterioridir. Dahası bilimin keşfettiği başka zorunlu doğrular da söz konusudur. Ancak bu noktada şöyle bir karşı sav öne sürülebilir: Bilim suyun H2O olduğunu keşfeder ama mutlaka öyle olduğunu, yani bu önermenin kipini değil. Devitt buna şu etkisiz cevabı verir. Tıpkı birçok bilimsel gerçek gibi, suyun zorunlu olarak H2O olduğu da basitçe gözlenebilecek bir şey değildir; zorunlulukları da teorilerin yardımıyla keşfederiz.

Şimdi, bu tepki eldeki bu önemli itirazı iyi bir şekilde cevaplamamaktadır. Çünkü Devitt'in cevabı, zorunluluk kipine dair bilgimizin Quinecı bir holistik empirik gerekçelendirme üzerinden nasıl açıklanacağını açıkça ortaya koyamadığı gibi, Popper'ın meşhur "keşfetme bağlamı" ve "gerekçelendirme bağlamı" ayrımını da açıkça göz ardı eder. Bazı zorunlulukları birçok teorinin yardımıyla keşfetmiş olduğumuz iddiası belki doğru olabilir. Ama bu, onları nasıl gerekçelendirdiğimizi ayrıca açıklamaz ki, eldeki itiraz, haklı olarak, keşif değil gerekçelendirme konusu üzerinde durmaktadır. Çünkü zorunluluk kipini nasıl biliyoruz sorusu da, diğer tüm epistemolojik problemler gibi, temelde epistemik

gerekçelendirme meselesi üzerinedir. Nitekim eldeki itirazın ciddiyetini kavramış olan Ayer, zorunlu doğruların bilgisini bütünüyle empirisist bir epistemoloji içerisine dâhil etmenin zorluğunu gördüğü için, rasyonalizmin ancak ya de re zorunluluk kökten reddedilebilirse ya da sadece de dicto zorunluluk olduğu gösterilebilirse çürütülebileceğini düşünür. Fakat ne var ki, Ayer, ılımlı bir empirisist olarak, de dicto zorunluluk olduğu fikrini kabul eder ve böylece a priori bilgiye de yer verir. Ama Devitt'in "bazı zorunlu doğruların bilgisi, a priori bir açıklama gerektirmez" şeklindeki iddiası ise temelsizidir. Öyle görünüyor ki, rasyonalizm özellikle "deneyim sadece olanı öğretir" dayanağına tutunmasına rağmen, bu dayanağı ortadan kaldıracak bir empirisist hesap henüz geliştirilmiş değildir. Dolayısıyla Devitt'in yaklaşımının rasyonalizmi yerinden ettiği ya da bu bağlamda bir motivasyon kaybına uğrattığı söylenemez.

Devitt'in karşılamaya çalıştığı son itiraz mantık üzerinedir. Devitt (2005: 108), burada, BonJour'un yöneltiği bir itirazı ele alır. Hatırlanacağı üzere, BonJour için, a priori gerekçelendirmenin reddedilmesi, radikal bir septik sonuca götüreceği gibi, genel olarak akılyürütme işleminin yok sayılması anlamına da gelir. Quinecı holistik gerekçelendirmeye göre, bir inanç ağının iç kısımlarındaki inançların deneyim tarafından gerekçelendirilmesi, bu inançlar ile inanç ağının deneyime yakın dış kısımlarında bulunan inançlar arasındaki linkler aracılığıyla gerçekleşir. Ancak bu gerekçelendirmeler, söz konusu bu linklerin kendilerinin de gerekçelendirilmiş olmasına bağlıdır. Fakat ne var ki, kısırdöngü ve kendini reddetme (self-defeat) gibi hatalara düşmeden eldeki delil sisteminin güvenilirliğini göstermek için, bu linklerin gerekçelendirilmesi empirik değil, a priori olmak zorundadır. Kaldı ki, a priori kavrayışı yok saymak, inanç dizgesinin kısımları arasındaki söz konusu linkleri "keyfi" yapacağı gibi, "intihar etmek" anlamına gelir. Kısacası, herhangi bir şeyi desteklemek ya da reddetmek için mantığın tedarik edeceği a priori deliller zaruridir.

Bu itiraz yerindedir. Fakat aşağıda da belirtileceği gibi, hem Devitt'in hem de BonJour'un bir delil sisteminin güvenirliği noktasında önerdiği çözüm girişimleri eşit derecede sorunludur. Her inanç ağı ya da gerekçelendirme metodu bir delil sistemi, S, kullanır. Öznelerin inanç form etmesini sağlayan S, bunu kendi içerisinde barındırdığı bir dizi kurallar aracılığıyla yapar. Fakat S kullanılarak oluşturulan inançların gerekçelendirilmiş olması için, bu süreçte kullanılan kuralların "iyi kurallar" olması önemlidir. Başka bir deyişle, rasyonalitenin varlığı, T olarak kısaltılabilecek şöyle bir epistemolojik teoriyi de gerektirir: "T: S iyi bir delil sistemidir"; yani kurallar doğruyu muhafaza eder ve böylece yanlışa sürüklenmeye asla müsaade etmez. Öyleyse inançlarımızın rasyonel olduğunu gösterebilmemiz için şu normatif sorulara iyi cevaplar bulabilmemiz gerekir: S'nin yer verdiği kurallar doğruyu muhafaza eder mi? T'yi nasıl biliyoruz? BonJour'un itirazı şuydu: Bu sorulara deneyim temelinde, yani empirik metotlara başvurularak cevap verilemez; ancak bir a priori kavrayışla bunu başarabiliriz. Devitt buna cevap verebilmek için şunu da haklı olarak teslim eder. S'de kullanılan kurallar yalnızca MPP gibi dedüktif kurallar olamaz; bilgi-genişletici (ampliative) kurallar da bulunmalıdır. Fakat ne var ki, bu tür kuralların sınırlı sayıda olmasının yanında, onların doğaları ve işleyişleri hakkında yeterli bir kavrayışımızın olmadığı da ortadadır. Zaten bu nedenledir ki elimizde ciddi bir epistemolojik teori, T,

yoktur. Eldeki bir gerekçelendirme ya da açıklamanın iyi olup olmadığını belirlemenin hatasız ya da kusursuz bir yolu henüz mevcut değildir. Bu zaaflar altında Devitt'in eldeki itiraza verdiği cevap şudur: T'yi desteklememizin— yani S'nin güvenilir olduğunu göstermemizin— en makul yolu, S'nin empirik başarılarına başvurmaktan geçer. S'nin her seferinde bizi doğru sonuçlara götürüyor olduğu olgusu, S'nin genellikle güvenilir (sound) olduğunu düşünmemiz için yeterlidir. İnanç dizgesini oluşturan her önerme deneyimin ışığında rasyonel revizyona tabi olduğundan, S'nin yalnızca bilgi-genişletici kısımları değil, dedüktif unsurları da, "S'nin empirik olarak başarılı olduğu" gerçeği üzerinden gerekçelendirilebilir.

Ancak bu her ne kadar makul görünse de, Devitt'in kendisinin de açıkça kabul ettiği gibi, S'nin güvenilir olduğunu S'nin empirik başarılarına gönderme yaparak göstermeye çalışmak hem döngüseldir, hem de kendi kendini reddetmektir (self-defeating). Devitt, öncül-döngüsel ve kural-döngüsel şeklindeki bir işlevsiz ayrıma başvurarak bu döngüsellik eleştirisin örtbas etmeye çalışır. Ona göre S'nin empirik başarılarının gerekçe olarak kullanılması öncül-döngüsel değil, kural-döngüseldir. Peki, ama kural-döngüsellik kötü bir hata değil mi? Devitt'in buna ikna edici bir cevabı yoktur. Dolayısıyla natüralizmin, yani Quinecı holistik empirik gerekçelendirme anlayışının hem genel olarak bilgi problematiğini, hem de özel olarak a priori problemini çözme girişimi hatalarla yüklüdür ve bu nedenle makul değildir. Öte taraftan, BonJour'un önerdiği apriorizm de benzer hatalarla yüklüdür ve dolayısıyla apriorizmin makul olduğunu düşündürecek iyi bir nedenimiz de yoktur. BonJour'un haklı olduğunu düşünmek, tümevarım probleminin a priori bir çözümünün olduğunu öne sürmek demektir. Fakat Hume, problemin bu yolla da çözülemeyeceğini net bir şekilde göstermiştir. Açıkçası, S'nin güvenilir olduğuna dair a priori bir temellendirme de döngüsel ve kendini reddeden olacaktır.[13] Apriorizm bu hata ya da engelleri ortadan kaldıracak bir açıklama henüz tedarik edebilmiş değildir.

Devitt'in a priori hakkındaki bir diğer yakınması, a priori adı verilen bilme yolunun gizemli ve son derece belirsiz ya da anlaşılmaz olduğudur. Devitt'e göre, her ne kadar empirik bilme yolunun doğası hakkında da çok az şey biliyor olsak da, yine de empirik bilme yolu diye bir metodun olup olmadığı tartışmalı olmadığı gibi, empirik gerekçelendirme hakkında iyi kötü bir fikrimiz de vardır; ama aynı durum a priori gerekçelendirme için söz konusu değildir. A priori olarak adlandırılan bu empirik olmayan bilme yolu nedir? Ne "Analitik" ya da "mantıksal doğru" kavramları bakımından, ne de kavramsal analiz veya "Kartezyen refleksiyon" üzerinden a priori kavrayışı karakterize etme girişimlerinin çok başarılı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla a priori hakkında en ufak bir fikrimiz bile yoktur. Fakat eğer a priori gizemliyse, o zaman bilgi probleminin makul bir çözümünde a priori nedenlere nasıl bir yer verilebilir ki? Bu durumda rasyonalizm bilginin kaynağı problemine çok da "ümit verici" bir çözüm ortaya koymuş sayılmaz.[14] Şimdi, a priori hakkındaki kavrayış ya da farkındalığımızın çok zayıf olduğunu kabul etsek bile; bu, böyle bir bilme ve gerekçelendirme yolunun bilgiye kaynaklık edemeyeceğini düşündürecek

13 BonJour'un buna verdiği tepkiyi görmek için bkz. BonJour (2005a: 117).

14 Buna yapılan ilginç bir itiraz için bkz. C.S. I. Jenkins (2014: 17-20).

iyi bir neden teşkil eder mi? Çocukların, algı mekanizmasının doğası ve işleyişi hakkında pek de bilgili oldukları söylenemez. Fakat bu, çocuklar için a posteriori bilginin mümkün olmadığı anlamına gelmediği gibi, bilginin kaynağına dair bir a posteriori açıklamayı da "bundan bir şey çıkmaz" dedirtecek bir sonuca götürmez.

Ayrıca, Devitt, a priori bilme yolunun oldukça gizemli ve ilk bakışta a priori olduğu son derece makul gözüken bazı çetin bilgi örneklerinin de aslında empirik olduğu şeklindeki öncüllerin, natüralizm için çok güçlü bir (abductive) argüman sağladığını iddia eder. Bu iki öncül, Devitt'e göre, şu sunuca götürür: söz konusu çetin bilgi örneklerinin empirik olduğu görüşü en iyi açıklamadır. Ancak bu da problemlidir, çünkü Devitt'in argümanın aslında pek te güçlü olduğu söylenemez. Şöyle ki, a priori hem gizemli olabilir, hem de "zorluk-çıkaran" çetin bilgi örneklerinin— yani mantık, matematik ve etiğin doğrularının— nasıl bilindiğine dair alternatif bir empirisist açıklama belki verilebilir; ama bu, eldeki alternatif empirisist açıklamayı neden en iyi açıklama yapsın ki? Kaldı ki, holistik empirisizmin en iyi açıklama olduğunu varsaysak bile, en iyi açıklama olmak, Jenkins'in (2014: 21) de ifade ettiği gibi, rasyonalistlerin a priori olduğunu iddia ettikleri bilgilerin aslında a posteriori olduğunu göstermez. O halde, rasyonalizm/empirisizm uzlaşmazlığına makul bir çözüm henüz bulamadığımız gibi, bilgi problematiği karşısında Platon'dan beri çok yol kat etmediğimiz de ortadadır.

Kaynaklar

Ayer, A. J. (1952) Language, Truth and Logic, New York: Dover.

BonJour, L. (2005) "In Defense of the a Priori", Contemporary Debates in Epistemology içinde, ed. M. Steup and E. Sosa, Oxford: Blackwell, 98-105.

BonJour, L. (2005a) "Reply to Devitt", Contemporary Debates in Epistemology içinde, ed. M. Steup and E. Sosa, Oxford: Blackwell, 115-118.

Casullo, A. (2003) A Priori Justification, New York: Oxford University Press.

Chisholm, R. M. (1977) Theory of Knowledge, 2nd ed., Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Cottingham, J (1984) Rationalism, London: Paladin Granada Publishing.

Devitt, M. (2005) "There is no a Priori", Contemporary Debates in Epistemology içinde, ed. M. Steup and E. Sosa, Oxford: Blackwell, 105 -115.

Jenkins, C.S. I. (2014) "What Can We Know A Priori", Current Controversies in Epistemology içinde, ed. Ram Neta, New York, London: Routledge, 11-23.

Kitcher, P. (1983) The Nature of Mathematical Knowledge, New York: Oxford University Press.

Kripke, S. (1980) Naming and Necessity, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Putnam, H. (1983) "Two Dogmas Revisited", Realism and Reason: Philosophical Papers içinde, Vol. 3, New York: Cambridge University Press.

Quine, W.V. O. (1951) "Two Dogmas of Empiricism", From a Logical Point of View içinde, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sober, E. (2000) "Quine's Two Dogmas", Proceedings of the Aristotlean Society içinde, Supplementary Vol. 74, 237-280.
Williamson, T. (2007) The Philosophy of Philosophy, Oxford: Blackwell.
Woolhouse, R. S. (1988) The Empiricist, Oxford, New York: Oxford University Press.

Felsefenin izinde

Nebil Reyhani

Uluğ Nutku'nun felsefe yazılarının iki temel karakterini yansıtan iki alıntıyla başlamak istiyorum. İlk alıntı editörlüğünü Betül Çotuksöken ile Sevgi İyi'nin yaptığı *Kimin İçin Felsefe* adlı kitapta yayımlanan, daha sonra Nutku'nun *Gezgin Felsefe* adlı kitabında da yer alan *Felsefeye Bakışlara Bir Bakış* adlı yazısından:

> Filozof ve şair bilim uğraşındaki kişinin çalışığı gibi çalışmaz. Bilim kişisi her gün işinin peşine düşer, yaptığını sürekli sınar, çeşitli yöntemler dener, yanlışından çabuk vazgeçer, hayalgücünü deneyim birikiminden sonra işletmeyi yeğler. Filozof ve şair bunları yapmaz. Onlar işlerinden uzaklaşmadıkça yakınlaşamazlar. Zamanı düşüncede damıtmak zorundadırlar. Gelecek için tasarladıklarını şimdide yaşatmak isterler; yaşadıkları şimdinin özümsenmesi onların geleceğe sunumudur. Bu nedenle uzak geçmişteki bir olay onlar için şimdideki bir olaydan çok daha anlamlı olabilir. Filozof ve şair, olanları açıklarlar ama bir şey daha katarlar. Onlar anlam eker, sürer biçerler. Anlamlar filizlendiğinde bir demet yapıp yol kenarına bırakırlar. Yoldan geçenlerin bu demetlere el değdirip değdirmemesi kendi seçimlerine kalmıştır.[1]

İkinci alıntı ise 19 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümünde verdiği bir konferansın yine *Gezgin Felsefe*'de basılan metninden:

---

1 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, Adana 2011, 25.

> Antik Yunan'ın Delfoi (Delfi) kentinde, kentin adını taşıyan Apollon tapınağında (tanrı Apollon Anadolu'dan oraya göç etmiştir) iki kelime yazılı: kendini bil (*gnothi seauton*). Din çerçevesinde kastedilen elbette şu: tapınağa gir ve kendini bil, başka türlü bilemezsin. *Buyruk değil dilek olarak anlaşılmalı; buyruk olsaydı, 'haddini bil' derdi* ve ahlaki sargısını sıkıca sarmış olurdu. Kendini bilmek kendini araştırılacak, tanınacak ve tanımlanacak bir bilgi objesi haline getirmekle olanaklıdır ve tüm ilişkilerinle yaşayan kendin ile bu ilişkilerden koparamadığın ama düşündüğün kendin arasına bir mesafe koymayı gerektirir. Ayrıca, mesafenin her iki ucundan kendine bakabilmeyi gerektirir. Bu nasıl başarılacak, hangi bilgi türü bu mesafeyi açıp kapamayı ve bunu sürekli yapmayı sağlayacak? Paradoks şunda: kendine yakınlaşmak için kendinden uzaklaşmış oluyorsun.[2]

Bu yazının devamında söyleyeceğim şeyler büyük ölçüde bu iki alıntının bir yorumundan ibaret olarak anlaşılabilir. Ama hemen başta, bu iki alıntıda yalnızca felsefenin neliğine ilişkin ipuçları değil, aynı zamanda Nutku'nun felsefi yapıtında ayırdedici olan iki temel özellik bulduğumu söyleyebilirim. Bunlardan biri *tevazu*, diğeri ise *ironi*. "Kendini bil" sözündeki hikmeti, onu "haddini bil" ile karşıtlığı içinde göstermeyi akıl etmek için ince bir zekaya gerek olduğuna kuşku yok. Ama ondan daha önemlisi buradaki ironiye vakıf olmakta. Görünüşte Nutku burada felsefenin neliğine ilişkin bir saptama yapıyor: Felsefeyi hep yapılageldiği gibi *teorik* ve *pratik* olarak ikiye ayırırsak felsefenin işi ya salt *betimleme* ya da *buyurma* olabilir. Ya herhangi bir şeyi tamamen nesnel, yani o şey bizden tamamen bağımsız olarak her nasılsa öyle betimleme ya da belirli bir durumda nasıl eylemde bulunulacağını yalnızca kendimizi değil, akıl sahibi olduğunu varsayabildiğimiz tüm varlıkları bağlayan bir biçimde buyurmayı başarmaktan öte felsefenin ne işi olabilir? Oysa Nutku, benim görebildiğim kadarıyla, bu sözleriyle tam da bu dar kalıplar içinde düşünenlerle ince bir şekilde alay ediyor, adeta eğlenerek onlara "haddini bil"dirmiş oluyor. Çünkü tam da *kendini bilme* –nesnellik sözkonusu olamayacağı için– ne gerçek anlamda bir bilme olarak anlaşılabilir, ne de buyurulabilecek bir eylem olarak. "Kendini bil" diye buyuramayız olsa olsa *çağrı*da bulunabiliriz. Burada önemli bir farkı hemen başta vurgulamak gerekir: Çağrıda bulunmak *bilgisel* anlamda olmadığı gibi *eylemsel* anlamda da bir *ikna etme* teşebbüsü olarak görülemez. "İnsanlığınıza sesleniyorum" diyen birisi bir diğerini bir şeye ikna etmeye çalışıyor olamaz, çünkü eğer ikna etmek hala mümkünse henüz "insanlığa seslenme", yani bir anlamda davayı son temyiz merciine götürme gereği ortaya çıkmamıştır.[3] Akılsal muhakeme yoluyla birşeyin belirli bir şekilde olduğunu ve

---

2 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 30f. Vurgu bana ait.

3 İngilizce *to appeal* yüklemi ve ondan türetilen *appeal* adı buradaki *temyiz* anlamını da içerdiği için dikkate değer. Almanca *appellieren* yüklemi İngilzce *to appeal* kadar yaygın bir kullanıma sahip olmasa da buradan türetilen *Appell* adının *sesleniş*, *hitap*, *çağrı* anlamlarıyla felsefenin üçüncü bir işlevi olarak yukarıda betimlemeye çalıştığım şeyi tam olarak karşıladığı söylenebilir. Karl Japsers tam da bu bağlamda *Appell* kavramına merkezi bir yer verir ve bu terim ile dile gelen şeyi

başka türlü olamayacağını göstermek mümkünse ihtiyacımız olan şey bir çağrı değil, olsa olsa işe yarar argümanlar bularak hasmımıza haddini bildirmek olabilir. Ama son dönemin klişe tabiriyle "sözün bittiği yer"deyseniz, geriye gerçekten de bir *çağrı*dan başka anlamlı bir seçenek kalmamış demektir. Eğer akılyürütmemize yeterince güveniyorsak bizi seven sevmeyen, dost-düşman herkesi buna ikna edebileceğimizi biliriz. Dolayısıyla birini birşeye ikna için sözgelimi onun sevgisini kazanmaya çalışmam hiç de gereklilik değildir. Sadece aklımı kullanarak ona pekala haddini bildirebilirim. Oysa birinin haddini değil, kendini bilmesini istiyorsak ona aynı şekilde kayıtsız kalmamız mümkün değil. Çünkü kendini bilme haddini bilmekten farklı olarak dışarıdan dayatılabilecek bir şey değil. Dolayısıyla kişinin kendini bilmeyi önce *kendiliğinden* istemesi gerekiyor. Peki birinin bir şeyi *kendiliğinden* istemesini nasıl sağlayabilirsiniz?

Bu son sorunun retorik bir soru olmadığını vurgulamak için baştan alalım: ikna etmeye çabalıdığımız bir kimseye –sözgelimi okura– eğer bu işi salt rasyonel bir temel üzerinde gerçekleştirmemiz olanak dahilindeyse tamamen kayıtsız kalmamız ve örneğin herşeyi bir beş yıllık şirket faaliyet raporu kuruluğunda anlatmamız mümkün. Tabii bu aynı kişiyi ikna etmenin ötesinde bir takım alt metinlerle yönlendirmemiz, ona subliminal tekniklerle belirli bazı davranışlar telkin etmemiz de mümkün olabilir. Oysa onun bir şeyi salt yapıyor *görünmesi* değil, *gerçekten* yapması, başka deyişle ona dışarıdan zorlanamayacak bir şeyi *kendiliğinden* istemesi isteniyorsa, bu durumda ne ona kayıtsız kalmak mümkündür ne de onu 'avlamaya' çalışmakla sonuç almak: bunun için onu *gerçekten* kazanmak zorundayız. Peki, bu nasıl mümkün? Bunun için hangi seçeneklere sahip olabileceğimizi tam olarak saymam belki mümkün değil, ama yukarıda Nutku'nun felsefesinin karakteristiği olarak saydığım özellikler bunlardan ikisidir: *ironi* ve *tevazu*. Nutku'nun işi anlam ekip biçmek ve biçtiğini demet demet yola sermek; "yoldan geçenlerin bu demetlere el değdirip değdirmemesi" ise, tamamen "kendi seçimlerine kalmış". Kendi seçimimizle, yani *kendimiz* olarak, bu demetlere el değdirelim.

Nutku'nun izini sürdüğü felsefi problemleri, en azından benim görebildiğim kadarıyla, üç başlık altında toplamak mümkün. Buna göre bunlar "insan problemi", "bilmenin sorumluluğu" ve "felsefe nedir?" başlıkları altında sıralanabilir. Bunlardan ilkinin, yani "insan problemi"nin Nutku'nun yazılarında hem *felsefi* hem de *bilimsel* bir problem olarak ele alındığını görüyoruz. İnsanın neliğine ilişkin soru felsefenin yanı sıra antropoloji, etoloji, evrimsel biyoloji gibi bilimlerde de değişik açılardan ortaya çıkan bir problemdir. Nutku'nun bu bilimlerde konuyla ilgili yürütülen tartışmalara da katıldığını görüyoruz. Gerçi insana ilişkin soruyu felsefeyi dışlayarak, kendimizi salt bilimsel bir çerçeveyle sınırlandırarak yanıtlamak mümkün değil. Ne var ki Nutku'ya göre bunun tersi de mümkün değil. İnsan probleminde, o halde, problemin ne bilimsel yanını ne de

---

felsefenin üçüncü değil *biricik işlevi* olarak görür. Ayrıntı için şuraya bakılabilir: Nebil Reyhani, *Die Anthropologie-Debatte und der Vorwurf des Positivismus gegen Karl Jaspers*, in: Kulturkonflikte und Kommunikation. Zur Aktualität von Jaspers Philosophie/Cross-Cultural Conflicts and Communication. Rethinking Jaspers's Philosophy Today. ed. A. Cesana, Verlag Kõnigshausen & Neumann, Würzburg 2015.

felsefi yanını görmezden gelemeyiz. Bununla birlikte insana ilişkin felsefi soruyu bilimsel olandan tam olarak ayırmak da mümkündür. Bu soru belki de en güzel ifadesini bana göre Max Scheler'in felsefi antropolojinin kurucu eserlerinden biri olan bir kitabının başlığında bulur: "Die Stellung des Menschen im Kosmos"; Türkçesiyle: "İnsanın Kozmostaki Yeri". Bu sorunun bilimsel olandan neden kesin olarak ayrılacağını göstermek için bu soruya şöyle bir itirazı gözönüne getirelim: "Kuzey Amerika gri sincaplarının kozmostaki yeri" sorusu ne kadar anlamlı bir soruysa "insanın kozmostaki yeri" sorusu da o kadar anlamlıdır. Bu soru hem soruyu soran, hem de soruya muhatap olan insanın kendi varoluşunu dramatize etmesinden kaynaklanmakta, tam bu nedenle de *antroposentrik* olmayan bir yanıtı imkansız kılmaktadır. Salt bilimsel saiklerle bakıldığında bu itiraz haklı görülebilir. Buna rağmen, bu, başka bir bakımdan sadece bu soruya bilimsel bir yanıt verilemeyeceği anlamına gelir. Felsefi olarak düğüm noktası büyük ölçüde hala *kozmostaki yerimiz*dir.

Max Scheler'in sözünü etiğim kitabının başlığında ortaya attığı bu soruya verdiği yanıt, bir tür tin metafiziği içerdiğinden, Nutku'nun hocası ve Türkiye'de felsefi antroplojinin öncülerinden olan Takiyettin Mengüşoğlu tarafından benimsenmez. Eski metafiziğin Scheler'deki bu kalıntısını aşmak için Mengüşoğlu insanın kozmostaki en temel varoluş koşullarını saptamaya çalıştı. Bu şekilde o, Scheler ve ondan önce başka herkesin yapmış olduğu gibi insanın ontik bütünlüğünü parçalamayacaktı.[4] Bu, aslında oldukça iddialı bir programdır ve bir bakıma Karl Max'ın düşünsel devriminin daha ileriye taşınması olarak anlaşılabilir. Marx *Alman* İdeolojisi'nde idealist tarih öğretilerine karşı bütün insan tarihinin ilk koşulunun *yaşayan* insanların varlığı olduğunu, dolayısıyla bu varoluşu en başta *fiziksel* olarak olanaklı kılan koşulların bilinç, din gibi onu hayvandan ayırd eden özelliklerin de temeli olduğunu söylüyordu. Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisi insanın bu dünyadaki *fiziksel* varoluşunu başka hangi koşullara borçlu olduğunu aramak olarak anlaşılabilir. Birbirlerini karşılıklı olarak gerektirdikleri için hiyerarşik bir düzen içinde düşünülemeyecek olan bu koşulların ortaya çıkarılması bize insanı ontik bir bütünlük içinde, yani şu veya bu bakımdan bir tek yanlılığa sapmadan betimlemeyi olanaklı kılar. Mengüşoğlu felsefi antropolojisinde insanın varoluşunu olanaklı kılan bu türden on altı koşul sayar.[5] Hocasını bu bakımdan büyük ölçüde izleyen Nutku bu on altı varoluş koşulunu dört fenomende verili olarak bulur:

> Tuttuğum yol biraz farklı. Varoluş koşullarını dört olguda toplamaya çalışıyorum: 1. Olduğu gibi bilmek, olmadığı gibi tasavvur etmek; 2. Anlam vermek ve verilen anlamı süslemek; 3. Amaç koymak ve amacı gerçekleştirmeye yönelmek; 4. Tarihselliği devşirmek.[6]

4 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, İstanbul 1988, 36.
5 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 49.
6 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 73.

Nutku'nun bu sadeleştirmeyle Hocası Takiyettin Mengüşoğlu'nun insanın ontik bütünlüğünün parçalanmaması ilkesine daha mı fazla yaklaştığı, yoksa tersine bu ilkeden ödün mü verdiği sorusunu konuyu sınırlamak açısından bir kenara koyabiliriz. Ama daha temel bir bağlamda ikisine birden ortak bir eleştiri yöneltebiliriz: İnsanın betimlenmesini onun salt (fiziksel) varoluşunun koşulları ile sınırlarsak herhangi bir tekyanlılığa gerçi düşmeyiz, ama bununla ona başka bir yığın varlıktan herhangi biri gözüyle bakmış ve onu diğer tüm varlıklardan ayıran, biricik, eşsiz kılan şeyi ıskalamış olmaz mıyız? Buna, bu varoluş koşullarının kendisinin eşsiz olduğunu söyleyerek yanıt vermek çok anlamlı olmayacaktır, çünkü örneğin Mengüşoğlu'nun "ilgi çekici bir hayatı vardır" diyerek anlattığı gibi, küçük bir hayvancık olan kenenin de 'eşsiz' diyebileceğimiz varoluş koşulları vardır.[7] Sorun, o halde, Mengüşoğlu'nun yaklaşımının bizi *insanın kozmostaki yeri*yle ilgili çok fazla aydınlatmamasıdır.

Mengüşoğlu'nun öğrencisi Uluğ Nutku'ya gelince, bu konudaki tutumunu onun 2009 yılında *Yeni Adana* gazetesi için kaleme aldığı bir *parodi*de buluruz. "Galilei Beraat etti, Darwin Gözaltında" başlığını taşıyan bu yazıda Nutku alaycı bir dille önce Galilei'nin 359 yıl aradan sonra Papa Jaen Paul II.'nin kararıyla Vatikan'da beraat ettiğini haber veriyor, buna şaşırıp bu 'haberde bir yanlışlık olmalı' diye düşünecek olanlara ise peşinen "yanlışlık 'ölü yargılanamaz!' diyen hukukta olmalı" diyordu.[8] Bu yazının devamında Nutku'nun yanıt aradığı soru, Vatikan'ın, alındıktan sonra insanları ancak güldürecek olan bu karar için, neden bu kadar uzun beklemek zorunda olduğuydu. Bunun nedeni ona göre Galilei'nin savunduğu Copernicus sisteminde dünyanın hep yapılageldiği gibi artık evrenin merkezi olarak tasarlanamayacak olmasıydı. Çünkü "dünya merkezde olmazsa, insan da merkezde olmaz. Konumu merkezsiz olunca, herşeyin kendisi için varolduğu inancını da kaybeder. İnancını kaybedince 'din elden gider!'" İnsanın "kendi yaşayışının gereklerini evrene yayması"ndan kaynaklanan bu "yanılgı"dan dönmenin bu denli zor olmasının nedeni ona göre "insan-merkezci tasavvurların fizikçe anlamsız olduğunu kabul etmenin, hayatını kargaşaya sokacağını" sanmasındandır.

İnsanın kozmostaki yeri sorusuna Nutku'nun yanıtı, bu kadarıyla bir ilk yargıya varmak gerekirse, o halde, en temelde günümüz kozmolojisinde *Copernicus ilkesi* olarak adlandırılan iddiadır. Ne dünyanın, ne de güneşin evrende merkezi bir yere sahip olmamasına dayanan bu ilke en geniş anlamda insanın evrende hiçbir bakımdan *ayrıcalıklı* bir gözlemci statüsüne sahip olarak tasarlanamayacağını ifade eder. Bu, aslında insanın kozmosta onu insan olmayandan ayıran hiçbir *ayrıcalıklı* konuma sahip olamayacağı anlamına gelir.

Aynı 'haber yazı'nın devamında Nutku "geçenlerde, hem de Türkiye Cumhuriyetinde", bu defa Darwin'in "gözaltına alındı"ğını yazar: "Üstelik Tübitak'ın yayını Bilim ve Teknik dergisinde gözaltı ve sümen-altı edil"miştir.[9] Oysa Kilise, "bir kaç yıl önce", gerçi "insanın bedeninin evrimden geldiğini", ama "ruhunun özel yaratıldığı"nı

7 Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, 35.
8 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 90.
9 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 91.

kabul ederek Darwin'i ikiye bölmüştü: "Böylece tutuklu değil de gözaltı hali devam ediyor" Darwin'in temel iddiasına karşı çıkmanın Nutku'ya göre günümüzde Copernicus'a karşı çıkmak kadar ümitsiz bir çaba olacağı açık. Gerçekten de, modern kozmolojinin yukarıda değindiğim *Copernicus ilkesi*nin Copernicus dışındaki en önemli dayanaklarından biri Darwin'in evrim teorisidir. Bunun nedeni Nutku'nun "Darwin'in büyük hizmeti" olarak gördüğü başarısı, yani "insanın canlılar arasında bir canlı olduğunu göstermesidir." Demek ki Darwin ile beraber insanın doğada tamamen *doğal olarak* ortaya çıkan bir varlık olduğu anlaşılmış, dolayısıyla onun doğa *karşısında* hiçbir ayrıcalıklı yere sahip olamayacağı görülmüştür.

Uluğ Nutku'nun *insanın kozmostaki yeri* sorusuna olumsuz, ama kesin bir yanıtı olduğunu, o halde, bir tespit olarak kayda geçirebiliriz. Gerçi yargıdaki bütün bu kesinliğe rağmen bu konuyla ilgili tartışmanın onun için de tam olarak bitmediğini gösteren pek çok ifadeye rastlarız.[10] Başta anlaşılmaz görünen bu ifadeler *insanın kozmostaki yeri* arayışını daha yukarıda konu ettiğim, Delfi tapınağındaki şu ünlü "kendini bil (*gnothi seauton*)" talebiyle ilişkilendirirsek aydınlanabilir. Kendini bilmekten kasıt kendini başka bir dünya insanın içinde, onlardan herhangi biri olarak, *nesnel* bir biçimde bilmek olamayacağı gibi, tür olarak varoluşumuzun kozmostaki yerini arayışımız da böyle nesnel bir bilgi arayışı olamaz. Buna karşılık kendimizi bilme arayışımız ancak kendimizle sınırlı bir çaba olarak kalmak zorundayken, ikinci türden bilme arayışımız pekala türe genelleyebileceğimiz bir çaba ile mümkün olabilir. Türe genelleyeceğimiz bu çabaya ise genel olarak *felsefe* adını veriyoruz. Nutku'nun yazılarında, ona göre felsefenin gerçekten de *türsel bir kendini arayış* olduğu iddiasını dayandırabileceğimiz pek çok ifade bulmak mümkün. Buna rağmen, şimdilik bu saptamada durabiliriz, çünkü onun *insanın kozmostaki yeri*ne ilişkin olumsuz ve kesin yanıtının daha yukarıda onun izini sürdüğü temel problemlerden biri olduğunu söylediğim "bilmenin sorumluluğu" problemi açısından merkezi bir yeri vardır.

Nutku'nun yazılarında sıkça vurguladığı "bilmenin sorumluluğu" ifadesi, aslında, Bacon'ın şu çok bilinen mottosuna karşıt bir başka motto şeklinde dile getirilebilir; yani "bilgi güçtür" sözüne karşı "bilgi sorumluluktur" olarak. Bilmek insanı diğer insanlara karşı, tür olarak geleceğine karşı ve nihayet doğaya karşı sorumlu kılar. Nutku'nun *ekonomi*, *dünya barışı* ve *ekoloji* üzerine söylediklerini, bu nedenle, bu bağlamda "bilmenin sorumluluğu" başlığı altında toplamak mümkündür. İşte *insanın kozmostaki yeri*ne ilişkin Nutku'nun olumsuzlayıcı kesin tavrı tam da bu konudaki düşünceleri bağlamında bir temel oluşturur. Az önce üzerine konuştuğum pasajın şimdi tamamına bir göz atalım:

> Kilise Darwin'i ikiye böldü, birkaç yıl önce. İnsanın bedeninin evrimden geldiğini kabul etti. Ruhunun özel yaratıldığı savını kendine sakladı. Böylece tutuklu değil de gözalti hali devam ediyor. Darwin'in büyük hizmeti insanın canlılar arasında bir canlı olduğunu göstermesidir. Bu anlaşıldıktan sonra

10 Örneğin bir yazısının başlığında kullandığı bir ifadeyle: "İnsan doğanın bir içinde bir dışında"dır. *Gezgin Felsefe*, 77.

> insanın özelliklerini belirlemeye geçilebilir; aksi halde doğadan koparılmış olur. Koparılınca da doğayı sadece kullanım nesnesi olarak görür ve hem onu hem kendini tüketir. Evrim hiçbir canlı türü ölümsüzlükle kayırmamıştır. İnsanı da kayırmaz, ne bedenini ne ruhunu.[11]

Dünyamızın bütün evrenin merkezi olduğundan ilk kuşku duyan kişi Copernicus değildi. Antik dünyada, Copernicus'un kendisine de kaynaklık etmiş olan, örneğin Samos'lu Aristarkus gibi önemli bir istisna bu yaygın kabule açıkça karşı çıktı. Buna rağmen bu fikirler sonradan kesin zaferini ilan edecek olan dünya-merkezli Ptolemaios-Aristoteles evren tasarımı karşısında tamamen unutuldu ve Yeniçağa kadar bu evren tasarımından kuşku etmeyi kimse aklına getirmedi. Sıradan deneyimimizde bize güneşin dünya çevresinde dönüyor görünmesi —örneğin *güneşin* doğması, yükselmesi, batması— her ne kadar bunda bir etkense de, asıl neden, Nutku'nun da belirttiği gibi, insan-merkezciliğin zihniyetimizin belki de çok *doğal* bir parçası olmasıdır. Eğer Evren bir tiyatro oyunu olarak düşünülebilirse insan hiç kuşkusuz bu oyundaki *baş aktör*, dünyamız da bu oyunun oynandığı *sahne*dir. İşte bu o kadar derinde yatan bir kabuldür ki, Copernicus'tan çok sonra bile onu gün ışığına çıkararak sorgulamak mümkün olmadı. Ama eğer biz bu evrendeki 'oyun'un 'baş aktörleri'ysek, herşey sırf *bizim için var* demektir. Doğa, Bacon'ın az önce sözünü ettiğim mottosunda ima edildiği gibi, boyunduruk altına alınmayı, sömürülmeyi bekleyen *sonsuz* bir kaynaktır. Sahne ve dekor oynanacak oyuna göre planlanıp inşa edilir. Dolayısıyla, üzerinde ne kadar tepinirsek tepinelim, sahnenin çökmesinden korkmak yersizdir, çünkü zaten bizi taşımak üzere yapılmıştır. İnsanın diğer tüm canlılarla birlikte bu dünyada *doğal* olarak ortaya çıkan bir canlı türü olması işte bu kabul açısından dramatik bir fark yaratacaktır. Artık üzerinde tepindiğimiz bu sahnenin bizi taşıyacağının hiçbir garantisi yoktur. Hatta üzerine bastığımız bu yeri bir sahneden çok, örneğin, annesinin kucağından düşen bir yavru şempanzeyi *tesadüfen* tutan dallara daha çok benzetebiliriz. Dallar yavru şempanzeyi gerçi henüz taşımaktadır, ama o kadar zayıftırlar ki, yavru çok fazla çırpınacak olsa onu artık taşıyamayacak ve bu durumda insanlığı temsil eden yavru aşağı düşecektir. Copernicus ile dünya-merkezli evren tasarımını terk etmemiz *insanın kozmostaki yeri* ile ilgili henüz bu yönde bir zihniyet değişimine yetmediyse de, Darwin'in evrim teorisi Nutku'nun da belirttiği gibi, bu yönde çok hayati bir adım olur. Bu nedenle Darwin'den sonra doğa artık salt bir *kullanım nesnesi* olarak görülemez. Aksi halde insan, az önceki alıntıda Nutku'nun söylediği gibi, hem doğayı hem kendini tüketir.

Bu görüş, az önce söylediğim gibi, Nutku'nun ekonomi, dünya barışı ve ekolojiyle ilgili görüşleri açısından bir temel teşkil eder. Bunun en net ifadesi Nutku'nun "Doğa-İnsan Bağının Yeniden Yaratılması İçin Üç İlke" başlığıyla dile getirdiği görüşlerinde bulunabilir. Burada kısaca aktarmak gerekirse bu ilkelerden birincisi "bilinen herşeyin uygulanmayabileceği"ni, ikincisi doğanın "insan için" olmadığını, dolayısıyla insanın yapıp ettiklerinden dönüşsüz bir biçimde zarar görebileceğini, üçüncüsü ise insanın tür

11 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 91.

olarak devamını da özgürce seçebileceğini hatırlatır.[12] Birinci ilke insanın nasıl sorumlu davranabileceği, ikinci ilke ise insanın doğa karşısında neden sorumlu olduğuyla ilgilidir. Buna karşılık üçüncü ilke insanın yalnızca birey değil tür olarak da ölümlü olduğunu, dolayısıyla "Hamlet'in 'olmak mı, olmamak mı, işte bütün mesele' deyişindeki ikilem"in kaderimizin yalnızca birey olarak değil, tür olarak da bir parçası olduğunu hatırlatır.[13]

Felsefenin neliğine ilişkin sorunun Nutku için neden önemli olduğunu, onun ilgilendiği temel problemler olan ve yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığım insan problemi ile 'bilmenin sorumluluğu' problemi yanında bir üçüncü başlık olacak kadar neden ön plana çıktığını bilmek hiç de önemsiz bir ayrıntı olmazdı. Acaba daha çok Nutku'dan yazı isteyenler ya da onu bir konferansa çağıranlar mı kendisine bu konuyu önermişlerdir, yoksa o kendisi mi sıklıkla bu konuyu işlemeyi tercih etmiştir? Bildiğim sadece şudur: Felsefenin ne olduğu sorusu ülkemizde felsefecilerin çok sık ele aldıkları bir sorudur. Dolayısıyla Nutku hem bu durumun bir semptomu hem de, genellikle kabul göreceği üzere, ülkemizde bu soruya yanıt arayanlar içinde en yetkin kabul edilenlerden biridir. Buna uygun olarak Nutku, çeşitli yazılarında, 'felsefe nedir?' sorusuna hem onun bilim, inanç, sanat gibi alanlardan farkının ne olduğu, hem de insanlığın bütünsel tarihinde şu ya da bu yollardan belirli bir şekilde ortaya çıkan bir şey olarak onun ne olduğu gibi iki farklı yaklaşımla yanıt arar. Burada onun bu yöndeki çabasının hakkını vermem kısmen bile sözkonusu değil. Bu nedenle ben burada onun bu yöndeki düşünceleri açısından tipik bulduğum şu sözleri üzerine odaklanmak istiyorum:

> Felsefe karşıt kültürdür, —mevcut kültürün içinde, onu tartışan ve tartıştıran, geliştirici karşıt kültür. Mevcut kültür karşıtını barındırdığı sürece serpilir. Toplumlar felsefesiz pekâlâ yaşayabilir, ama bu hep kendini tekrar eden bir yaşayıştır. Gerçi kendini tekrarda, özdeşliği koruma amacı bütünüyle olumsuz değildir, ama özdeşliği sürdürme uğruna, yaşanan şimdi geçmişe feda edilirse, yaşayış donuklaşır; geleneklerde geliştirici olanlarla köstekleyici olanlar ayırt edilemez duruma gelir, tek-biçimlilik, tek seslilik toplum hayatını ölüme sürükler.[14]

Felsefeyi bu anlamda bir 'karşıt kültür' olarak tanımlamak hiç de anlaşılmaz gelmiyor kulağa. Hatta felsefenin neden değerli olduğu, neden ülkemizde de felsefenin olması gerektiği sorulacak olsa bundan daha iyi bir yanıt bulunabileceğini sanmıyorum. Ne var ki bu yanıt hiç problemsiz de değildir. *Birincisi*, burada felsefenin *neliği* değil, *işlevi* sözkonusudur. Bu nedenle örneğin felsefenin aynı işlevi görebilecek başka etkenler karşısındaki durumu belirsizdir. Sözgelimi farklı tarihsel dönemlerde kapitalist rekabetin ya da diyelim teknolojik inovasyonun aynı işlevi gördüğü üzerinde anlaşacak olsak bu ikisinin felsefe karşısındaki durumları ne olacak? O zaman 'felsefesiz de olur' mu diyeceğiz? Sonuçta ne 'tartışma ve

12 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 84.
13 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 85.
14 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 36.

tartıştırma' zorunlulukla felsefi olmak durumunda, ne de mevcut kültürün içindeki tek 'geliştirici' karşı kültür felsefe olarak görülebilir. Kal ı ki, örneğin Ortaçağ gibi felsefenin kendisinin donuklaştığı dönemler ayrı bir problem olacaktır. Hatta belki de bizzat içinde yaşadığımız çağ Batı Felsefesinin donuklaştığı bir çağdır ve Batı tek-biçimlilikten, tek seslilikten uzak olmayı felsefeden çok onun dışında, teknoloji gibi, saydığım diğer etkenlere borçludur. Sorun, tekrar etmek gerekirse, yanıtın işlevsel olmasında. Dolayısıyla felsefenin *özsel* olarak ne olduğu aslında hiç değilmemiştir. Bununla birlikte, bu tanımın sıkıntısı bununla sınırlı da değil, çünkü *ikincisi*, bu yanıt kulağa onun değerinden kuşku duyanlara karşı felsefenin gerekliliğini gösterme, dolayısıyla *apolojetik* gibi geliyor. Oysa buna şu şekilde genel bir karşı çıkış mümkün: Felsefe *kendisi için* istenecek bir şey olarak kendi varlığı dışında bir apolojiye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla ya ortada *felsefe* denebilecek bir şey vardır, bu durumda o kendi gerekliliğini kendisi ortaya koyacak ve bir apolojiye ihtiyaç duymayacaktır ya da ortada henüz *felsefe* adına bir şey yoktur, bu durumda da zaten hariçten gazel okumuş oluruz. Ama durum eğer gerçekten buysa felsefenin gerekliliğini ortaya koymak yerine, ortaya doğrudan *felsefe* koymak daha anlamlı bir çaba sayılmalıydı.

Bu problem aslında bizzat bu yazıya seçtiğim ve kulağa hiç de anlamsız gelmeyen başlık üzerinde daha net görülebilir: "Felsefenin İzinde". Bu başlıkla ilk bakışta hemen anlaşılabileceği gibi, tabii ki, Uluğ Nutku'nun yaşamının felsefenin izinde bir arayış içinde geçtiğini söylemek istiyorum. Ne var ki buradaki problem de pek kolay göze çarpacak cinstendir: Felsefenin kendisi de ancak başka bir şeyin (hakikatin) izinde bir arayış olarak anlaşılabileceğine göre felsefenin izinde bir arayışı nasıl anlamalıyız? Eğer bu öncelikle ne aramamız gerektiğini aramak anlamına gelecekse Platon'un *Menon* diyaloğundan mülhem, şu itiraza kapı açmış olacağız: "Aradığın şeyin ne olduğunu bilmiyorsan bulduğun şeyin aradığın şey olduğunu nereden bileceksin? Farzedelim ki, bulduğun aradığın şeydi; bu durumda aradığın şeyin araman gereken şey olduğunu nereden bileceksin?" Bu açıdan bakıldığında "felsefe nedir?" sorusuna bir yanıt bulmak felsefe için gerekli olmadığı gibi, daha çok onu *öteleyen* bir çabadır. Buradaki mesele Nutku'nun çok yakın olduğu bir geleneğin terminolojisi içinde de kolaylıkla ifade edilebilir. Nicolai Hartmann'a göre kendi zamanının epistemolojisi nesneye *intentio recta*, yani doğrudan yönelmek yerine onun bize veriliş koşulları üzerinden *intentio obliqua*, yani bükümlü/bulanık yönelmeyi seçer. Bu ise ona göre nesnenin sürekli *ötelenmesine*, bu nedenle de felsefenin veriliş koşulları üzerine tartışmaktan nesnenin hakikati sorusuna hiç gelemediği formal bir epistemolojiye dönüşmesine neden olur. Bu durumdan kurtulmanın tek yolu Hartmann'a göre *intentio recta*, yani nesneye onun bize nasıl verildiği sorusundan bağımsız olarak doğrudan yönelmedir. Nesne hangi yolla veriliyor olursa olsun, son kertede önemli olan, verilmiş olmasıdır. Dolayısıyla nesnenin hakikatini araştırmam için onun nasıl veriliyor olduğu bilgisini beklemem gereksizidir. Hartmann'ın bu epistemoloji eleştirisi ile felsefenin neliği hakkındaki tartışmalar arasında salt yüzeysel bir benzerlik kurduğumuzda bile 'felsefe nedir?' tartışmalarının aynı *intentio obliqua* nedeniyle felsefeyi *nesnesiyle birlikte* ele alamayacağı, bu nedenle gerçi hep sonuçsuz kalacağı, ama felsefenin kendisi için gerekli de olmadığını söyleyebiliriz.

Uluğ Nutku'nun bu durumun farkında olmadığını söylemiyorum. Tam tersine, yazının başında alıntıladığım pasajda geçen ve başta doğrusu hiç anlaşılır gelmeyen bir ifade, belki ancak buradaki güçlük bağlamında alındığında gerçekten anlaşılabilir. Nutku bilim adamıyla karşılaştırdığı şair ve filozof için "Onlar işlerinden uzaklaşmadıkça yakınlaşamazlar" diyordu.[15] Bunu şimdi şöyle anlamak mümkün olabilir: Bilim adamları işlerini yaparken tam olarak ne yaptıklarını, sözgelimi hangi prosedürü, neden takip ettiklerini hiç unutmamak zorundadırlar. Buna karşılık, eğer yorumum doğruysa, Nutku'ya göre şair şiir yazarken şair olduğunu, filozof felsefe yaparken filozof olduğunu unutmalıdır. *Unutmalıdır*, çünkü nesnesine kim olduğunu unutacak kadar kendini verdiğinde ancak *intentio recta*, yani dolayımsız bir yönelim mümkün olur. Bu, belki de, Nutku'nun bu yazının başındaki ikinci alıntıda sözünü ettiği "paradoks"un bir yansımasıdır: "kendine yakınlaşmak için kendinden uzaklaşmış oluyorsun".[16] Bu nedenle, felsefenin ne olduğunu bulduğumuzu sandığımız her defasında felsefenin bizatihi kendisinin Nietzsche'nin Zerdüşt'ünden ödünç sözlerle bize şöyle sesleneceğini düşünebiliriz: *Şimdi size beni unutmanızı, kendinizi bulmanızı buyuruyorum; hepiniz beni yadsıdığınız gün, ancak o gün geri döneceğim sizlere.*

Peki eğer felsefenin ne olduğu üzerine tartışma hem bu kadar ümitsiz hem de felsefenin kendisi açısından bu kadar faydasızsa bu tartışma neden bu kadar popüler? Bunu anlayabilmek için "felsefe nedir?" sorusunu nesnel bir yanıt bekleyen, gerçek bir soru olarak ele almak yerine, onu bir *semptom* olarak değerlendirmek gerekir diye düşünüyorum. Buna göre "felsefe nedir?" sorusu, aynı "ben kimim?" ya da "biz kimiz?" sorusu gibi gerçek bir soru olmaktan çok bir *kimlik bunalımının* dışavurumudur. İnsanların hayatlarında kim olduklarından emin olamadıkları, bu nedenle "ben kimim?" diye sordukları bunalım dönemleri olması pek olağandır. Bunun yanında, örneğin "Biz Batılı mıyız, Doğulu muyuz? Biz kimiz?" gibi sorular, pek aşina olduğumuz üzere, kendi ulusal kimlik bunalımımızın dışavurumudur. Ben "felsefe nedir?" sorusunun da bu türden bir soru olduğunu düşünüyorum. Nasıl ki "ben kimim?" ya da "biz kimiz?" sorusu gerçekten yanıt bekleyen bir soru değilse, "felsefe nedir?" sorusu da gerçekten yanıt bekleyen bir soru değil, daha çok içinde bulunulan buhranın bir dışavurumudur. Genel olarak söylemek gerekirse, kimlik eylemde ortaya konur, bu nedenle objektif bir araştırma nesnesi değidir. Bunun bir sonucu olarak, kim olduğumuzun ortaya çıkması için *eylememiz* ve *üretmemiz* gerekir. Oysa "ben kimim?" sorusunun semptomu olduğunu söylediğim kimlik bunalımı *kendiliğinden* eyleme ve *otantik* üretmenin önünde bir engel olacak, örneğin "Doğulu muyuz, Batılı mıyız?" sorusu zihnimizi kemirdiği sürece *kendimiz* olarak ürün veremeyeceğiz. Bu nedenle, kim olduğumuzu bulmak için kim olduğumuz sorusunu gerçekten de *unutmamız* gerekecektir. Bunu Nutku'nun yukarıdaki düşüncesine uygun olarak şöyle bağlamak mümkün: Ancak kendimizi bir nesneye kendimizi unutacak kadar verebildiğimizde kendimiz olur, kendimizi buluruz.

Ülkemizde "felsefe nedir?" sorusunun popüler olmasının arkasında yattığını

15 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 25.
16 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 31.

söylediğim bunalım aslında zaten daha üst bir kimlik bunalımının parçası olarak görülebilir. Felsefe kendimize ulus olarak hedef aldığımız muasır medeniyetlerde ulusal bilincin bir parçası olarak görülür. Britanya empirizminden bağımsız bir Britanyalılık, Fransız Aydınlanmacılarından bağımsız bir Fransızlık düşünülemez gelir bize. Oysa Türklükten ayrı düşünemeyeceğimiz bir felsefe, modern anlamda felsefe eğitimine 18. yüzyılda başlamış olmamıza ve bugün Üniversitelerimizde yetmişin üzerinde felsefe bölümü olmasına rağmen, hala ufukta görünmüyor. Bu kaygı belki bugün felsefenin artık uluslararasılaştığı, dolayısıyla onun ulusal bilincin bir parçası olduğu durumların geçmişte kalan istisnalar olduğu söylenerek *teskin* edilebilir. Gerçekten de, eğer uluslararası kabul gören felsefecilerimiz hiç yok değilse neden felsefenin illa ulusal bilincin bir parçası olması beklensin ki? Sonuç olarak dünyada kabul gören bir kimyacıdan yaptığı işin ulusal bilincimizin bir parçası olmasını beklemiyoruz. Bu tutum, eğer felsefenin krizi salt bizim ülkemizle sınırlı olsa, pekala makul bir seçenek olarak değerlendirilebilirdi, ama durum öyle değil.

Felsefenin ülkemizde maya tutmadığından yakınma her ne kadar doğru bir tespite dayanıyor gibi görünse de, eğer bu yakınma Batıda felsefenin yağmur ormanları gibi yeri göğü sardığı varsayımına dayanıyorsa doğru değildir. Felsefe yalnızca ülkemizde değil Batıda da uzunca bir süredir bunalımda. Bunu göstermek için ben burada biri trajik, biri komik iki alıntıya ve kişisel olarak beni çok etkilemiş bir olaya referans vermekle yetineceğim. Birincisi Karl Jaspers'in şu sözü: "Die Philosophie soll nicht abdanken. Am wenigsten heute".[17] 'Abdanken' tahttan çekilme anlamına geliyor. Dolayısıyla bu söz "Felsefe tahtından inmemeli. Hele bugün hiç bir surette." şeklinde çevrilebilir. II. Dünya Savaşının hemen ertesinde bu söz felsefenin sözünü ettiğim krizinin çok erken bir tespiti gibi görünüyor. Diğer alıntı ise henüz çok yeni ve günümüzün en popüler fizikçilerinden Stephen Hawking'e ait: "Philosophy as practised nowadays is a waste of time and philosophers a waste of space".[18] Felsefenin günümüzde alsında ölü olduğunu düşünen Hawking bu fikrini günümüz filozofuyla acımasızca eğlenerek dilegetiriyor. Alıntının çevirisi: Bugünlerde icra edildiği biçimiyle felsefe bir zaman israfı, filozof ise bir mekan israfıdır". Sözünü ettiğim olay ise 1990'ların sonunda Almanya'da Sabine Christiansen adlı bir televizyon moderatörünün yine kendi adını taşıyan programında yaşandı. Program konusu "değerlerin bugün değeri ne?" başlığını taşıyordu ve bu başlık bana doğrudan Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değelendirilmesi" sloganını hatırlattığı için doğal olarak ilgimi çekti. Ne var ki, programa işçi temsilcisi, işveren temsilcisi, gazeteci, ekonomist, aktör ve bir teolog çağrılı olduğu halde hiçbir felsefeci yoktu. Bu duruma kendi ülkemde tanık olsam belki çok şaşırmayacaktım, ama Almanya'da böyle bir şey olmasına çok şaşırdım, çünkü Almanya bana göre Felsefenin Antik Yunandan sonra belki de en derin kök saldığı ülkeydi. Oysa bu olay bunun artık Antik Yunan gibi en fazla geçmişe ait bir saptama olabileceğini gösteriyordu.

---

17 Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube. Fünf Vorlesungen.* München/Zürich 1948, S. 10.
18 Nakleden: Christopher Norris, *Hawking contra Philosophy,* https://philosophynow.org/issues/82/Hawking_contra_Philosophy

Bu durum belki de kulağa geldiği kadar trajik değildir. Friedrich Dürrenmatt *Theaterprobleme* adlı yazısında trajedinin iki büyük çağı olduğunu, ama içinde bulunduğumuz atom çağında trajedi değil, ancak komedi yazılabileceğini söyler. Bu soğukkanlı tespiti felsefe için de yapmak hiç zor görünmüyor. Günümüzde artık *epik* felsefe çağı kapanmıştır demek, belki de içinde bulunulan buhranın nedeniyle ilgili en doğru tanı olacaktır. Çoğu kimseye pesimist gelecek bu görüşe göre felsefenin altın çağları artık geride kalmıştır ve felsefecinin işi bugün ya 'müze bekçiliği' yapmak ya da, günümüzün sokak dilinden bir tabirle, bilimlere 'yancı' olmaktır. Bunun tam olarak ne anlama geldiğine değineceğim, ama önce felsefenin altın çağlarının ne zaman, ne şekilde kapandığı sorusunu ele alalım. Bu altın çağların *bilimlerin bilgi monopolü*nün tescil edilmesi ile kapandığını söylemek sanırım hiç de yanlış olmayacak. İçinde yaşadığımız dünyaya ilişkin bilimlerin kesin bir bilgi monopolü vardır; bu ise bu dünyayla ilgili akla gelebilecek her türlü soruda ancak ve ancak ilgili bilim dalının otorite olarak kabul edilebileceği anlamına gelir. Ama bu durumda felsefe ne iş yapar? Bugün *analitik felsefe* ve *kıta felsefesi* olarak adlandırılan iki farklı felsefe yapma tarzı Batıda bu dönüm noktasından sonra ortaya çıkmıştır. Kıta felsefesi geleneğinde Heidegger felsefenin kadim sorusu olan varlık sorusunu varlığın *anlamı* sorusuna dönüştürerek bilimlerin bilgi monopolüyle ters düşmeden felsefeye yeni bir alan açmış olur. Bu konuda Jaspers daha da ileri giderek felsefeye her türlü bilgi iddiasından el çektirir. Bu yazının girişinde de kısaca değindiğim gibi, ona göre felsefenin işi yargıda bulunmak değil, çağında bulunmaktır (Appell). Jaspers'e göre ancak kendi olma arayışlarının diyaloğu olarak anlaşılabilecek olan felsefe yargıda bulunmaz, ya da Nutku'nun ifadesiyle, 'had bildirmez', dolayısıyla felsefenin bilimlerin bilgi monopolüne bir itirazı olamaz. Jaspers'in az önce değindiğim, felsefeyi tahtından çekilmeyi düşünen bir monarşa benzetmesine geri dönecek olursak, bu bağlamda şimdi, tahttan çekilmemenin bedeli olarak çekilmek zorunda olduğu bu dar toprakların eski günlerin ihtişamına hiçbir zaman kaynaklık edemeyecekleri eleştirisi getirilebilir. Gerçekten de bu yeni felsefe yapma tarzı karşısında yer alan diğer felsefe yapma tarzı, yani *analitik felsefe* açısından tipik olarak Heidegger'in temsil ettiği bu yeni geleneğin klasik anlamda felsefe sayılabileceğinden bile kuşku duyulmuştur. Ne var ki, *analitik* felsefe açısından durum daha da vahim görünüyor. Çünkü Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinden sonra felsefe yalnızca bilimlerin bilgi monopolünü tanımak zorunluluğuyla karşı karşıya kalmaz, aynı zamanda bilime herhangi bir biçimde belirli bir metod da empoze edemeyeceğini kabul etmek zorunda kalır. Bunun yanında, felefenin işi bu geleneğe göre hala yargılarla olduğundan ve örneğin 'hayatın anlamı' üzerine anlamlı bir yargıda bulunulamayacağı için felsefe bize 'hayatın anlamı'nı da söyleyemez. Bu durumda ise şu itirazın yükselmesi kaçınılmaz olacaktır: Felsefe bilgi veremez, bilgi verene akıl veremez, bize hayatın anlamını da söyleyemez — peki ama geriye ne kalıyor? Gerçekten de felsefe bunların hiçbirini yapamıyorsa ne yapıyordur? Analitik felsefe için, sonuç itibariyle, Kıta felsefesinin çekilmek zorunda kaldığı ve eski ihtişamını geri getiremeyecek olsa da üzerinde bir şekilde hüküm sürmeye devam edeceği dar topraklar kadar bile bir alan kalmamış görünüyor. Analitik felsefenin bilimlerin *yancısı* oluğunu söylemek, ifadenin ciddiyetsizliğine rağmen, bu yüzden, durumu oldukça

iyi anlatıyor gibi görünüyor: Onları çağıran olmadı, ama hem çaya-tosta ortaklar hem de üstüne fikirleri sorulmadan yorum yapıyorlar.

Dürrenmatt'ın tespitine geri dönecek olursak, günümüzde trajedi yazılamaması ne kadar trajediyse, epik felsefe yapılamaması da o kadar büyük bir felaket olarak görülebilir. Bu nedenle, eğer günümüzde felsefecinin en anlamlı etkinliği bir tür 'müze bekçiliği' gibi görünüyorsa, bu işin de son derece değerli olduğunu anımsatmak gerekir. Burada 'müze bekçiliği' ile kastım tam olarak şu: Eğer, örneğin yukarıda alıntıladığım Hawking'in zeki iğnelemesinde olduğu gibi, benim yaptığım işi değersiz bulacak olursanız buna diyecek çok şeyim olamaz, ama işi Platon'un, Kant'ın mirasını reddetmeye kadar götürecek olursanız size bunun barbarlık olduğunu hatırlatmak zorundayım.

Diğer yandan, felsefenin altın çağlarının kapanmış olduğu her ne kadar doğru bir tespit olursa olsun, bu yalnızca içinde yaşadığımız çağa ilişkin bir tespittir, dolayısıyla gelecek çağlar için bir şey söylemez. Buna göre dileyen bu çağı kapatıp yeni bir çağ açmayı *ummakta* özgürdür. Bu konuda tek bir ayrım önemli görünüyor: Değerli olduğunu düşündüğümüz bir şey ortaya koymaya çalışmakla, ilgili olduğumuz şeyin değerli olduğunu ortaya koymaya çalışmak tamamen farklı şeylerdir. Nitekim ikincisi benim bu yazının başında Uluğ Nutku'nun felsefi yapıtının ayırdedici özelliklerden biri olarak gördüğüm *tevazu* ile bağdaşmaz. Oysa felsefecinin işi, Nutku'nun da belirttiği gibi, ilkiyle sınırlı: "Onlar anlam eker, sürer biçerler. Anlamlar filizlendiğinde bir demet yapıp yol kenarına bırakırlar. Yoldan geçenlerin bu demetlere el değdirip değdirmemesi kendi seçimlerine kalmıştır".[19]

19 Uluğ Nutku, *Gezgin Felsefe*, 30.

Uluğ nutku'da bilme ve inanma kavramları

Özdemir Sait

GİRİŞ

Son zamanlarda günlük yaşamda "bilme" ile "inanma" arasındaki sınırın belirsizliğinden kaynaklanan birçok yanılgı ortaya çıkmakta ve bu yanılgılar giderek insanların algılarını, düşüncelerini belirlemektedir. Bu durumu birçok güncel olguda saptamak mümkündür. Bilimin büyük zahmetlerle elde ettiği bilgilerin, kutsal kitapta zaten içerildiği savı, evrim kuramının televizyon programlarında "biyologlar" ile "ilahiyatçılar" arasında kavga unsuru olması bu olgulara örnektir. Diğer bir güncel örnek de Milli Eğitim Bakanlığının bir akademisyen başkanlığındaki komisyona hazırlattığı 12. Sınıf biyoloji ders kitabından. Bu kitapta "Hayatın Başlangıcı" başlığı altında biyogenez - abiyogenez, heterotrof, ototrof, panspermia görüşlerinin yanında, yaratılış görüşüne yer verilmektedir (İlhan,vd.,2012, s. 204). Bu örnekte asgari bir bilgi içermeyen, kendisi de inanmaya tabi olan kutsal kitapta dayanak bulan yaratılış görüşü, bir bilim kitabında diğer bilimsel görüşlerle birlikte bilimsel açıklamaya alternatif olarak sunulmaktadır. Bu güncel örnekler birtakım yanılgılar içermektedir. Bu yanılgılar bilme ile inanma arasında bir husumetin temeli olmakta ve bu husumet giderek inanma-inanmama karşıtlığında insanlar arasında bir kine dönüşmektedir ki, bu kinin doğurduğu şiddet olayları artık münferit olmaktan çıkmaktadır.

İnanma ile bilme arasında belirsizleşen bu sınırı belirgin hale getirmek ve böylelikle yukarıdaki örneklerdeki yanılgıları teşhis etmek, insanın varoluşsal koşulları olarak inanma ve bilme edimlerinin insan varlığındaki yerlerini ve bunların ayrımlarını göstermekle mümkündür. Bilme ile inanma arasındaki ayrım ortaya konduktan sonra neyin bilgi olarak öne sürülüp sürülmeyeceğini belirleyecek olan bilmenin sınırı kendiliğinden çizilecektir.

Şu sorular bilme ile inanma arasındaki belirsizleşen sınırı belirlemeye, böylelikle bilme ile inanma arsındaki ayrımı ortaya koymaya yönelik olabilir: İnanç önermeleri

nesnellik iddiasında olabilir mi? Başka bir deyişle inanç önermeleri, evreni açıklamada bilimin alternatifi olabilir mi? Bu yazı, yukarıda sözü edilen güncel durumlar üzerinden, Uluğ Nutku'nun "bilme" ve "inanma" üzerindeki düşüncelerinin toplu anlatımını amaçlamaktadır. Bu amaca yönelik olarak, "bilme" ve "inanma" kavramları Uluğ Nutku'nun çalışmalarında ortaya koyduğu teorik çerçeve zemininde ele alınacaktır. Bu teorik çerçeve Nutku'nun görüşlerinde merkezi bir konum teşkil ettiğini düşündüğümüz bazı kavramlar etrafında ortaya konmaya çalışılacak ve buradan hareketle güncel olan birkaç yanılgıya işaret edilecektir.

İNSAN KAVRAMINA ONTOLOJİK BAKIŞ YA DA ONTOLOJİK ANTROPOLOJİ

Bir yazısında Nutku, "insan" kavramının sözlük tanımlarını sıralayarak insanı tanımlamaya yönelik her girişimin insanın bir ya da birden çok özelliğini dışarıda bıraktığını gösterir (Nutku, 2006, s.129). Dışarıda bırakılan, olumlanan özelliğin karşıtı olan özelliktir. Yani insana ilişkin saptadığımız her özellik ya da olgunun, aynı insan içerisinde karşıtı da mümkündür ve bu karşıt potansiyel olarak kendisinde içerilmiştir. İnsan zalimse şefkatli de olabilir, yıkıcı ise yapıcı da olabilir, yaşatabildiği gibi öldürebilir de vb. Bütün bu olabilirlikler insanın karşıtlıklar varlığı olduğunu gösterir. Karşıtlıklar da her seferinde başka bir olabilirliğe işaret ettiği ve insanın gerçekleşen her ediminde "bu böyle olmayabilirdi" (Nutku, 2011, s.69) diyebildiğimiz için, insan aynı zamanda olanaklar varlığıdır. Bu yüzden insanı tanımlamaya çalışan her sözlük insanın bazı olanaklarını tanımın dışında bırakmak zorundadır.

Bir tanıma sığmayacak kadar karşıtlıklar içeren bu varlığı, insan varlığını nasıl ele almalı? İnsanın olanaklar varlığı olduğunu bir kere tespit ettikten sonra insana ilişkin bütünsel bir kavrayışın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. İnsan varlığını bütün karşıtlıklarıyla ve bu karşıtlıklarından kaynaklı olanaklarıyla, herhangi bir olanağına indirgemeden ya da herhangi bir olanağını dışlamadan ele almak, ancak "her türlü indirgemeciliğe set çeken" (Nutku, 2006, s.127) bütünsellik kavrayışı ile mümkündür. Nutku neyi ele alırsa alsın, ele aldığı konuyla ilgili bütünsel bir kavrayışa ulaşmayı amaçlar. Bu yüzden bütünsel kavrayışın Nutku'nun düşüncesinin temel yönelimi olduğu görülmektedir. Bunu insan varlığını ele alışında ve insan varlığını ele alışlarında değişik kaygılarla onu ontik bölümlere ayıran ya da herhangi bir özelliğine indirgeyen bazı filozofları eleştirmesinde görmek mümkündür.[1]

İnsan varlığını ele almada Nutku'nun düşüncesini belirleyen bütünsel kavrayış ontolojik temellere dayanan antropolojinin insanı ele almadaki temel yönelimidir. Yeni bir felsefi disiplin olarak ontolojik antropoloji (felsefi antropoloji ya da insan felsefesi) Nutku'nun çalışma alanını belirlemekte ve kaynağını Hartmann'ın "Yeni Ontoloji" sinde

1 Nutku Max Scheler'in, dünyadaki yerini göstermek için insanı ikiye bölmesine; Ortega Y. Gasset' in tarihsici indirgemeciliğine, Hobbbes'un kötü doğa ve onun karşıtında Rousseau'nun iyi doğa indirgemelerine yönelik eleştirileri (Nutku, 2006, s.127), bütünlük kavrayışını temele alan bu eleştirilere örnektir.

bulmaktadır. Hartmann insanı ele alışlarında tarihsel olanı temele alan Historizm ile insanı ihtiyaçlarına indirgeyen Pragmatizmi eleştirdikten sonra, insanı bütünsel olarak ele alacak bir disiplin önerir. Bu disiplin ontolojidir ve onun temel bilimi antropolojidir: "....fakat o zaman insanı her yandan, yani kendi yapısının bütünlüğü içerisinde anlamak lazımdır. Bununla yeni bir felsefe akımına girilmiş oluyor ve bu sefer temel ilim antropoloji oluyor." (Hartmann, 1945, s.6). İnsanı, onun yapıp etmelerinde arayan felsefi antropolojinin müstakil bir felsefi disiplin halini alması, yeni ontolojinin sunduğu teorik zeminde mümkün olmaktadır:

> Bu ontoloji olmadan felsefi antropolojinin şimdiki hareket noktasını bulmasına imkân yoktu; çünkü insan somut, ontik bir varlık olarak görülmeden ve onun ontik yapısı temelli bir çözümlemeye tabi tutulmadan, gnoseolojik sınırı çizilmeden insan bütün somutluğu ile kavranamazdı. (Mengüşoğlu, 2014, s. 236).

Ontolojik antropoloji, bir bilim olarak antropolojinin bulgularını ontolojik bir bakışla ele almaktadır. Bir şeyi ontolojinin zemininde ele alma, bu şeyin hem ontik bütünlüğünü oluşturan unsurlarını ve bu unsurlar arasındaki bağıntıları hem de diğer varolanlarla olan bağıntısını göstermeyi ve onu bu bağıntılar içerisinde ele almayı gerektirir. Bu da ele alınan şeyin varlık dayanaklarını göstermekle mümkündür. Oysa bilimler "varolanı değil, varolanın küçük bir sahasını sorup soruşturmadan, onun temeline nüfuz etmeyi düşünmeden ele alır ve kendi sahasının diğer sahalarla olan derin münasebetine dokunmadan işine, araştırmalarına başlar." (Mengüşoğlu, 1958, s. 107).

Başka türlü söylenirse, bilimler ele aldıkları nesnenin varlık dayanaklarını doğaları gereği gösteremez, gösterme gibi bir dertleri de yoktur. Bir bilim olarak antropoloji insanı somut başarıları içerisinde ele alırken bütünsellik kaygısı taşımaktadır, fakat bir bilim olması itibarıyla insanın varlık dayanaklarını göstermekten uzaktır. O halde insanı kendi bütünlüğünde ele almak ya da insana ilişkin bütünsel bir kavrayışa varmak, antropolojinin bulgularını ontolojik bir bakışla ele almakla mümkün olmaktadır. Ontolojik bakış herhangi spekülatif bir ilkeden hareket etmek yerine, bakışını varolanın somut bütünlüğüne çevirmektedir. Bu yönüyle ontolojik bakış "varolanların çeşitlilikteki birliğine bir speculum'dan, zirveden bakış değil, kuşbakışı spekulation değil, çeşitliliğin içinden geçen bütünleyici bir bakıştır." (Nutku, 2006, s. 27). Ancak bu şekilde insan, bir özelliğine indirgenmeden; indirgenen özelliğin karşıtını çözümleme dışında bırakmadan, bütünlüklü bir şekilde ele alınabilecektir.

Yukarıda "karşıtlıklar varlığı" olarak belirlenen insanın bu karşıtlıkları gerçeklik alanında onun yapıp etmeleriyle belirlenen somut olgularında ortaya çıkmaktadır. İnsan varlığı bir bakıma bu karşıtlıklar üzerinden yükselmektedir.[2] Karşıtlıklar üzerinden yükselen

2 İnsanın karşıtlıklar üzerinden yükselmesi, onun sürekli "oluşan"bir yapısı olduğunu göstermektedir. Bu yüzden durağan, sabit bir durumu çağrıştıran "insan" kavramı yerine Nutku, sürekli bir devingenliği çağrıştıran "insan-oluş " (homo - genesis) kavramını kullanmaktadır.

ve bu yüzden sürekli "oluş"an insanı ele alırken felsefi antropolojinin hareket noktası, gerçeklik alanını aşan ilke ya da kurgular yerine, somut insani olgular olacaktır.[3]

Kısaca söylemek gerekirse, felsefi antropoloji "karşıtlıklar varlığı" olarak belirlenen insanı bu karşıtlıklarının ahengini ve bütünselliğini veren ontik birliğinin temelini ortaya çıkarma amacındadır. Bunu yaparken ontik birliği oluşturan unsurları ortaya çıkararak bu unsurlardan herhangi birini ötekine göre üstünlük ya da öncelik tanımadan ele almakta ve böylelikle bunların insanın her ediminde nasıl bir birlik içerisinde işlediğini göstermektedir. Böylelikle insana ilişkin, onu herhangi bir özeliğine indirgemeyen ya da onun herhangi bir özeliğini dışlamayan, bütünsel kavrayış imkânı doğacaktır.

İNSANIN VAROLUŞ KOŞULLARININ BELİRLENMESİ: ÖZEBAKIŞ

Ontik birliğin unsurları olan bu olguları şu sorular belirleyebilir: İnsanın yapıp etmelerinde ortaya çıkan insan-oluşun (homogenesis), üzerinden yükseldiği karşıtlıkları içeren olgular nelerdir ve bunların bütünlüğünün ya da ontik birliğinin temeli nedir? Bu sorular ontolojik sorulardır ve bir bilim olması itibarıyla antropolojinin erişemediği tarih üstü bir alana işaret etmektedir. Nutku bu olguları "insanın özbelirlenimleri" ya da "insanın var oluş koşulları" olarak adlandırmaktadır.

İnsanın özbelirlenimleri olarak varoluş koşullarını belirlemede Nutku'nun yöntemi özebakıştır.[4] Özebakış, baktığı şeyde yalın olan özleri kavramaya yöneliktir. Bir şeyin özü o şeyin olmazsa olmazıdır. Dolaysıyla öz, özü olduğu şeyin varoluş koşuludur; öze bakış da baktığı şeyin varoluş koşullarını ortaya çıkarma amacına yöneliktir. Nutku'ya göre özebakış ontolojiktir ve bilincin içeriklerine değil ama bilinç dışındaki somut olana, somut olanın mümkün olduğu özüne yöneliktir.

Husserl'in ele aldığı şekliyle özebakış bu özleri bilincin içinde arar ve ararken de bilimleri, bilimlerin iş gördüğü nedensellikleri parantez içine alır. Nutku bu parantezin zorunlu olmadığını, bilimlerle alışverişin bilimlerin peşine takılmadan mümkün olduğunu iddia etmektedir (Nutku, 2006, s. 126). Bu iddia özebakışın, bakışının bilincin dışına çevrildiğinin göstergesidir: "Özebakış bir yapının onsuz-olmaz ögesini ortaya çıkarır. Bununla bir bilincin içeriğinin kurulması kastedilmiyor; varolanın bilinebilirliğin sınırları dâhilinde ortaya çıkan temel özeliklerinin kavranılışı kastediliyor." (Nutku, 2012, s. 2). Böylelikle felsefi antropolojinin insana bakışında bilimler "dışardan içeriye açılan pencere" (Nutku, 2006, s. 125) olarak yerini alacak ve insan, bütünsel kavrayış gereği, bilime tabi olan ve olmayan yönleriyle birlikte bütünlüklü olarak ele alınabilecektir.

Fenomenolojik yöntemin doğa-bilimsel nedensellikleri dışlamayan bu yorumunda Nutku, geleneksel metafiziğin "öz ve görünüş" ikilemi yerine "öz ve özün biçim-alışları" ayrımını

3 Örneğin felsefi antropoloji bilgi konusunu ele alırken, bilginin imkânı probleminden hareket etmez. Çünkü bu problem bilgiyi insan hayatından tamamıyla soyutlamıştır. Bunun yerine, insanın hayatta kalması için gerekli bir şart olan, dolaysıyla insan için varoluşsal bir öneme sahip olan somut bilgi olgusundan hareket eder.

4 "Özebakış" kavramını, Nutku "Fenomenoloji" kavramının Türkçe karşılığı olarak önermektedir

öne sürmektedir. Öz tarih üstüdür, özün biçim-alışları ise tarihseldir ve bu yönüyle bilimlerin konusudur. Özler aynı zamanda bütün türe özgüdür; bir yapının "onsuz olmaz ögesi" olması ve türün hiçbir bireyinde eksik olmaması bakımından da varoluş koşullarıdır. Örneğin bir özbelirlenim olarak inanma, insanın "olmazsa olmaz ögesi" olması bakımından varoluş koşuludur; inanmayan insanın mümkün olmaması bakımından da türe özgüdür.[5] İnsana ilişkin bütünsel bir kavrayışa ulaşmada özebakışın diğer bir işlevi de insanı ele alan yaklaşımlardaki perspektifleri, her türlü sübjektivizmi ve yorumculukları dışarıda bırakıp, "orda olanı" sadece tasvir etmesidir (Nutku, 2012, s. 11). Tasvir etmek; tasvir edilenin bilgisini, onda olmayan hiçbir şeyi ona atfetmeden edinmektir. İnsana bakışında, Nutku bu hususu hep gözetmiştir. Örneğin din olgusu Pozitivizm için bir "gericilik", Marx için "afyon" iken; Nutku için bilgi açısından yanılgılarla dolu olmakla birlikte, insani bir durumdur, daha fazlası değil.

Öz ve biçim-alış arasındaki ayrımı belirleyecek soru şudur: "Ethik bakımından ilk insanlarda olup da bizde olmayan, bizde olup da ilk insanlarda olmayan, hem bizde hem de ilk insanlarda olan nedir?" (Nutku, 1984, s. 92). Bu alıntının geçtiği yazının bağlamı gereği burada özler ethik bakımından ele alınmış olmakla birlikte bu soru bütün alanlardaki öz ve biçim alışları ayırt edebilecek niteliktedir. Hem ilk insanlarda hem de bizde olanlar, hatta insanın olduğu her yerde olanlar özlerdir. Biçim-alışlar bu özlerin belli zaman ve mekânda geçici olan içerikleridir. Nutku bu ayrımdan hareketle insanın özbelirlenimlerini beş kategoride toplar: bilme, inanma, anlam verme- değer duyma, amaç koyma - amaç gütme ve tarihselliği devşirme (Nutku, 2012, s. 13). Buna göre insan; bilgisinin erişebildiği yere kadar bilen, hem bildiğine hem de bilgisinin erişemediği şeylere inanan, inandığına anlam veren ve verdiği anlama değer biçen, amaç güden- amaç koyan, tarihselliği devşiren bir varlıktır. Bu özbelirlenimler insanın olanaklarıdır ve aynı zamanda varoluş koşullarıdır. Varoluş koşulları, bütün türe özgü olmaları bağlamında insanın özsel apriori dayanaklarıdır.[6] Burada Nutku, aprioriliği epistemoloji alanına sınırlayan filozofların aksine, aprioriliğin öncelikle ontolojide varlık dayanağında kurulduğunu iddia etmektedir: "Apriori bağ, yalnız bilen yönünden, bilgi bakımından kurulmaz; söz konusu var olanın öyle olması dayanağında, öncelikle varlık dayanağında kurulur." (Nutku, 2012, s. 12).

Varoluş koşulları insanın her yöneliminde birlikte işler. "Herhangi bir özelliğinin diğerlerine önceliği olmadığı gibi, herhangi birisi dışarıda bırakılamaz. Birinden söz

5 Burada "inanmayan insan" deyişinde dini inancı olmayan insan kastedilmemektedir. Zira dini inancı olmayan insan mümkündür. Kastedilen yalın insan ilişkilerinde ortaya çıkan "inanma"dır.

6 Nutku insanın apriori dayanağı olarak inanmayı göstermektedir(Nutku,2012, s.2). Gerek kitaplarında, gerekse yazılarında inanmanın dışındaki diğer varoluş koşullarının (inanma, anlam verme, bilme, amaç koyma, tarihselliği devşirme) da insanın özsel apriori dayanakları oldukları yönünde bir ifadeye rastlanmamaktadır. Eğer apriori dayanak bütün türe özgü olmakla ve bu olguların insanda başka türlü olmamaları ile belirleniyorsa, o zaman diğer varoluş koşullarının da insanın a priori özsel dayanakları olduklarının öne sürülebileceği düşünülebilir. Çünkü inanmayan insan düşünülemeyeceği gibi, bilmeyen, anlam vermeyen, amaç koymayan, tarihselliği devşirmeyen insan da düşünülemez.

ettiğimizde hepsinden söz ederiz." (Nutku, 2011, s. 73). Bu yüzden "insan-oluş" aynı zamanda bir "birlikte-oluş"tur. Her bilme girişimi, bilmeye çalıştığı objeyi parçalara ayırma ve bu parçaları çözümlemeye tabi tutmayı içermektedir. Bunun için insanı bütünsel kavrama iddiasında olan bir inceleme, insanın birlikte işleyen var oluş koşullarından birisini ya da birkaçını diğerlerinden soyutlayarak ele alabilir. Fakat yine de bu ele alış bunların insan varlığında "birlikte-oluş"tuklarını ve insanın ontik birliğinin bir parçası olduklarını göz önünde bulundurmak zorundadır. Bu yüzden "inanma" ve "bilme" üzerinde odaklanan bu yazı da Nutku'nun bu uyarısını göz önünde bulundurmaktadır.

İnsanın ontik birliğini kuran bu varoluş koşullarının mümkün kıldıkları varlıksal dayanaklarını, başka bir deyişle hangi varlık alanında ortaya çıktıklarını göstermek gerekmektedir. Bu aynı zamanda insana ilişkin bütünsel kavrayışa ulaşmanın ön koşuludur. Nutku tam da burada, felsefi antropolojinin giriş anahtarı olarak gördüğü nesne ayrımına giderek üç çeşit nesne tarif eder: Oluş içindeki gerçek nesne, değişmez ideal nesne ve düşüncede / zihinde kalan nesne (Nutku, 2006, s. 16). Bu nesne türleri farklı belirlenimleri olan farklı varlık alanlarını ifade eder ve bir varlık alanının belirlenimleri başka bir varlık alanında geçerliliğini kaybeder. Örneğin oluş-içi gerçek nesnenin belirlenimi olan nedensellik, zihin içi nesne alanında geçersiz olup yerini erekselliğe bırakmaktadır.

Oluş içindeki gerçek nesne, değişime tabi olup bilinçten bağımsız olarak vardır. "Duyu organlarımızla duyumlanır, duyumlarımızın bireşimi olan algıyla algılanır, düşüncenin işleyiş biçimlerince kavranır, dille anlatılır." (Nutku, 2006, s. 16). Bu nesne alanı gözlem dayanağında bilen, bilmeye çalışan bilimlerin alanıdır. Nutku bu alanı "gerçeklik alanı" olarak adlandırmakla birlikte varlığın gerçeklikle özdeş olmadığını, gerçeklikten daha fazla olduğunu ifade etmektedir.

Oluş dışı ideal nesnenin alanı, değişmezliklerin alanı olan matematiksel nesnelerin alanıdır. Bu alanın varlığı da insan zihninden bağımsızdır. Matematik bağıntılar içerisinde düşünecek kadar kavramsal düşünen insandan başka canlıya rastlanmaması, bu bağıntıların insan aklının ürünü olduğunu göstermez. Çünkü "idealite realite ile birlikte varlığa aittir, zihne değil." (Nutku, 2012, s. 43). İnsan aklı idealite alanındaki bağıntıları sadece keşfeder. Mantık[7] ve Ethik'i bu alana yerleştiren filozofların aksine, Nutku bu iki "sorun grubunu" bu alandan çıkarıp zihinde kalan nesne alanına yerleştirmektedir. Gerekçesi, mantıksal ilke ve ethik değerlerin doğada olmaması ve doğadan türetilemeyecek olması bakımından insana özgü olması; buna karşılık matematiksel yapıların tüm evrende geçerli olmasıdır (Nutku, 2006, s. 18).

"Zihinde kalan nesne" alanındaki nesneler tamamıyla zihin içi (immanent) olup gerçeklikte karşılıkları yoktur. Bu nesneler, algı içerikleri olmasıyla birlikte, kurgusaldır. Kurgusallıkları,

7 Nutku Mantığı İdeal nesne alanından çıkarırken temkinlidir. Çünkü içine koyduğu zihinde kalan nesne alanı, aşağıda göstereceğimiz gibi, tamamıyla kurgusal bir alandır. Nutku zihinsel nesne ile mantık arasında şöyle bir fark koymaktadır: "Gerçi mantık ilkeleri de zihinseldir; gene de kurgu değildirler; doğru - yanlış kesin ayrımına dayanırlar. Özdeşlik çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkeleri söz düzeninin ilkeleridirler ve zihne içkin olmakla beraber gerçekliğe uygulanırlar. Zihin nesnesi zihne içkindir (adı üstünde) ama gerçekliğe uygulanamaz; tersine, gerçekliği en ilgisiz biçimlerle yansıtır." (Nutku,2012, s. 43).

zihnin onları gerçeklikte olmadıkları şekilde bağlamasındandır. Örneğin "Uçan at, kuşun kanadının algılanmasını atın koşmasına bağlamak ve atı uçurmakla yapılır; denizkızı, balığın kuyruk kısmına kızın bedeninin üst yarısını bağlamak ve yüzdürmekle yapılır." (Nutku, 1998, s. 59). Böylelikle zihin gerçek algılardan var olmayan nesneler türetir. Buradaki nesnelerin ne ideal nesne alanında ne de gerçek nesne alanında karşılıkları vardır. Bunlar tamamıyla zihne içkindir (immanent). İnsanın paradoksal varlığı burada ortaya çıkmaktadır. Paradoks, bilincin var olmayanı 'sanki var'a dönüştürmesi; dönüştürmekle de kalmayıp dönüştürdüğüne (gerçeklikte olmadığı halde var kıldığına) anlam yüklemesidir. "Olanaklar varlığı" dolaysıyla da "insan oluş" (homogenesis) saptamalarının dayanağı bu paradokstur.

Bu paradoks aynı zamanda bilinebilirliğin sınırını çizmektedir. İnsanı kendine konu edinen bilimlerin insanı asla tüketemeyeceği gerçeği, insanın bu paradoksal yapısı yüzündendir. Çünkü insan bir yönüyle bilimlerin iş gördüğü nedenselliğe tabi iken, diğer yönden nedenselliğin ötesinde başka tür belirlenimlere tabidir. Bu başka tür belirlenimlerin başladığı yer, bilimlerin doğru - yanlış nesnel (tam kesin) ayrımının yerine sübjektif ayrımların (anlamlı - anlamsız ayrımı gibi); olduğu gibi olanın yerine, olmadığı gibi olanın ("sanki var"ın) geçtiği yerdir. Dolaysıyla insanı ele almada her iki tür belirlenimi de kapsayan bütünlüklü bir bakışın önemi ortaya çıkmaktadır: "Demek ki doğa bilimlerinin insan üzerinde ortaya koyduğu bilgilerle beraber bunların dışında temel varoluş sorunlarına inen bir bilgi türüne gerek var. Tam da burası insan felsefesinin başladığı yerdir." (Nutku, 2005, s. 123). İnsan felsefesinin başladığı bu yerde Nutku, "temel varoluş sorunlarına inen bilgi türü" ifadesiyle olanaklar varlığının özsel belirlenimlerini ortaya çıkaracak olan ve bakışını "ontolojik olan"a çeviren bir "özebakış"a işaret etmektedir. Henüz yeni bir disiplin olan felsefi antropolojinin amacının da "özsel varoluş sorunları çözümlemek" olduğunu ifade etmektedir (Nutku, 2006, s. 138).

Özsel varoluş sorunlarını çözümlemek, bilincin bilme yönelimde karşılaştığı bu sorunları diğer metafiziksel sorunlardan ayırt eden niteliklerini göstermeyi gerektirmektedir. Bilme ediminde bilinç çoğu zaman, güçlüklerle ya da "yürünecek yol bulamama" anlamında "aporia"larla karşılaşır. Aporialar bilincin karşılaştığı problem durumu işaret eder. Bu problemler eğer çözülebilirse bilinç çözerek ilerler; çözülemezse çözülemezliğini teşhis etmede kalır ve "bilme"sine başka bir yön tayin eder. Bu durum bilgi sınırları içerisinde kaldığı sürece böyledir. Fakat insan çözülemez problemlerle karşılaştığında, bu problemleri çözmeye bilgisinin yetmediği yerde "inanma"sını işe koşarak gerçeklikle hiçbir bağı olmayan kurgularla bu çözülemezliği aşmaya çalışır. Aşmakla kalmaz, bu kurgulara bilgi karakteri de atfeder.

Kurgusal olmamaları şartıyla bütün metafiziksel problemler, insanın yapıp etmeleriyle belirlenen somut insani olgularda belirmektedir. Nutku'nun bu olguları "insanın özbelirlenimleri olarak varoluş koşulları" adı altında beş kategoride topladığını belirtmiştik. Fakat kurgusal metafiziksel problemler de felsefe tarihinde az değildir. Bu problemlerin kurgusallıkları, kaynaklandıkları ilkelerin gerçeklikle bağı olmaması sonucudur. İnsanı ontik bölümlere ayıran ruh - beden metafizikleri bu kurgusal ilkelere örnektir. Bu ayrım

insanın somut durumuna bakan naif bir bakıştan türetilemez. Tamamıyla naif bakışın hüküm sürdüğü bir çocuğun bakışına bu ikilik görünmez. O daha sonra bu ikiliği edinirse öğrenmeyle edinir.

Oysa Ontolojinin (Yeni Ontoloji) hareket noktası kurgusal ilkeler değildir; "var olan olarak var olan"dır. Bu hareket noktası yeni bir metafizik anlayışını getirmektedir: "Bu suretle metafizik kapalı, sınırları belli bir felsefi disiplin olmaktan çıktı; onun yerine bir metafizikler kompleksi geçti ve eski metafizik de "birliğini kaybetti." (Mengüşoğlu, 1958, s. 314). Bu metafizik anlayış, Kant'ın işaret ettiği ve Hartmann'nın da felsefeye kazandırdığı "problem metafiziği"dir. Problem metafiziği eski kurgusal sistem metafizikleri yerine, bilginin her alanına serpişmiş metafizik problemlerin olduğu kabulüne dayanır. Bu problemlerin bilginin her alanına serpişmiş olması, bilen öznenin yöneldiği nesnenin bilen özneden bağımsız olarak var olmasından; bu nesnenin bilinmezliklerle dolu olmasından ve bu yüzden de bilginin bu bilinmezliklerle dolu nesneyi tüketemeyeceği gerçeğinden ileri gelmektedir. Bundan ötürüdür ki, problem metafiziğinde birlikli tek metafizik yerine, her alana serpiştirilmiş problemlere vurgu yapan "metafizikler" den söz edilmektedir.

Nutku problem metafiziğinin bu kabullerinden hareketle metafiziksel problemleri asgari bir bilgi içerip içermemeleri ya da bilen öznede bir sorun bilinci yaratıp yaratmamaları bakımından ikiye ayırır: İşlenebilir metafizikler, işlenemez metafizikler (Nutku, 2012, s. 69). İşlenebilir metafizikler işlenecek asgari bilgiler içerir ve bu yüzden bilen öznede sorun bilinci yaratır. Bu tür metafiziksel sorunlar, şimdi çözülmese de, gelecekte bir çözümü dışlamaz; fakat çözümü dışlamamaları bu sorunların sonuna kadar çözülebilecekleri anlamına gelmez. Bu sorunlar çözüldüğünde her seferinde "çözümsüzlük tortusu"[8] bırakır ve Nutku "metafiziğin doğru anlamı" derken bu tür sorunları kastetmektedir. Nutku'nun bu tür sorunlara ilişkin verdiği örneklerden biri evrende başlangıç problemidir. Bu problemin çözümsüzlüğü baştan bellidir ama bunun yarattığı sorun bilinci insanı Big-Bang teorisine kadar götürebildi, belki de daha gerilere de götürecektir. Burada asıl görülmesi gereken, bu sorunlar karşısında sorun bilincinin ortaya çıkmasıdır. Sorun bilinci asgari bir bilgi ile hareket eder; insanı bu yönde çalışmaya, çözüm yolları bulmaya teşvik etmesi bakımından bilinci diri tutar. Ancak, sorun bilincinin ortaya çıkması ereksel düşünmenin işe karışmamasıyla mümkündür. Örneğin evrenin başlangıcına tanrı konması ve bunun üzerinden evrene bir amaç atfedilmesi ve böylelikle aslında cevapsızlıkla belirlenmiş bu probleme "cevap" bulunması, sorun bilincini tamamıyla ortadan kalkmasına neden olmaktadır.[9]

İşlenemez metafizikler işlenecek asgari bir bilgi içermeyen, bu yüzden sorun bilinci yaratmayan problemlerdir. Bu tip problemler bilme zemininde değil de inanma zemininde ele alınırlar. Bu ele alışta bilinç gerçeklikle bağını tamamen koparmaktadır. Nutku'nun bu problem gurubuna tipik örneği "ruhun ölümsüzlüğü" problemidir. Ruhun ölümsüzlüğü

8 Bkz. Uluğ nutku, "Tanrı İnancı ve Felsefe" http://politikakademi.org/2013/03/ulug-nutku-tanri-inanci-ve-felsefe/

9 Bizim insanımızın bilimsel gelişmeleri merak bile etmemesinin sebebi burada aranmalıdır.

problemine salt inanç temelinde verilen cevabın bilgi bakımından bir anlamı olmamakla birlikte, "ölmüşlerini yanına çağıran insan için" (Nutku, 2012, s. 70) varoluşsal bir anlamı vardır.

İNSANIN VAROLUŞ KOŞULLARI OLARAK BİLME VE İNANMA

Bilmek için nesneye yönelen bilinç, bir problem durumla karşılaştığında bir gerilim yaşar. Bu gerilimi gidermede bilincin iki tür yönelimi olur: Objektif yönelim, sübjektif yönelim. Objektif yönelimde bilinç karşılaştığı problemi aşana kadar gerilimde kalır ve bu gerilim onu nesneye sürekli yönlendirir. Buradaki gerilim durumu problem bilincidir ve gerilimin sürekli olması problem bilincinin diri kalması demektir. Problem bilincini sürekli diri tutan ya da "bu bilince ulaşan kişiye bilim kişisi diyoruz." (Nutku, 2012, s. 65).

Eğer "bilme" "olanı, olduğu gibi" açıklamaya yönelik ise bu yöneliş objektif bir tutum sayesindedir. Objektif tutumun birinci şartı, bilinen nesnenin bilen özneden bağımsızlığı ve bilen öznenin her şeyine kayıtsızlığının kabulüdür.[10] Buradan bilmenin, Nutku'nun yukarıda sözünü ettiğimiz nesne ayrımında ifade edilen oluş içindeki gerçek nesne ve değişmez ideal nesne alanına yönelik olduğu anlaşılır. Çünkü bu alanlar bilen insanın varlığından bağımsızdır. İkinci şart, bilen öznenin, kendisinden bilinen nesneye hiçbir şey (anlam, amaç, değer) atfetmemesi gerektiğidir. Ancak bu şekilde "olan, olduğu gibi" bilinir. Bilmede diğer bir husus, bilmenin "nasıl"lığa yönelik açıklamayı amaçlamasıdır. Bilimsel açıklama "nasıl" sorusuna cevap arar. "Niçin" sorusu, nedensellik zincirinde başa ve sona götürdüğünden ve "bilim, iddiası bilme olduğu için, zaman kitabının başlangıç ve son sayfalarını okumaz" (Nutku, 98, s. 46) gerçeğinden ötürü bilimin sorusu değildir.[11] O halde "nasıl" sorusunun sınırı nedenselliklerin eriştiği yere kadar mümkündür. Bu sınır aynı zamanda bilmenin sınırını tayin eder. Bilme nedenselliklerle sınırlanırken, inanmanın hiçbir sınırı yoktur. Bu bakımdan inanmanın, hem bilineni hem de bilinmeyeni kapsamasından ve neredeyse bütün insan edimlerinde ortaya çıkmasından ötürü, bilmeye nazaran bir fazlalık taşıdığı görülebilir.

Sübjektif yönelmede bilinç problem durum karşısında kendine büküldüğünde tekrar nesneye yönelmeyip kendi içinde gerçeklikle ilgili olamayan kurgusallıklar üretmesi suretiyle gerilim durumunu ortadan kaldırır. Gerilim durumunun ortadan kalkması sorun bilincinin ortadan kalkması demektir. Problem durumu aşmak suretiyle gerilim durumu giderme, "bilgide mutlaklaştırma" ve "inançta kutsallaştırma" ile son bulur ve "bu eğilimin

10 Başka bir deyişle bilginin ana unsurları olan süje ve obje, birbirlerinden bağımsız, aralarında öncelik sonralık ilişkisi olmayan ayrı varlık alanlarıdır ve bunların arasındaki ilişki ontolojiktir. Bu husus Nutku'nun Hartmann'ın yeni ontolojisinde yeniden içeriklendirilen bilgi kavramından hareket ettiğini göstermektedir. (Bknz. Nicolai Hartmann, Almanyada Yeni Ontoloji Çev:Uluğ Nutku, Felsefe Arkivi, Cilt:1, sayı:1 1945 , 9)

11 Buradaki "nasıl" ve "niçin" soru ayrımları, nasıllığı bilime; nedenliği metafiziğe atfeden pozitivist görüşün ayrımıyla karıştırılmamalıdır. Zira Nutku başka bir yazısında (Nutku, 1998, s.57) bu pozitivist ayrımın yapay olduğunu ifade etmektedir. Yukarıdaki ayrım, "niçin" sorusunun amaca yönelik olması hasebiyle bilimsel yönelimin, bilmeye çalıştığı nesneye amaç atfetmemesi gerektiğinin vurgulanması amacındadır.

kutsallaştıramayacağı hiçbir nesne yoktur." (Nutku, 2012, s. 65). Dolaysıyla bu sübjektif yönelimin temel edimi "inanma", nesnesi de zihinsel nesnedir.

İnanma ile bilmeyi bu şekilde ortaya koyduktan sonra, bu ikisinin insanın somut yapıp etmelerinde nasıl ortaya çıktıkları ve bu ortaya çıkışta birbirleriyle ilişkileri önem kazanmaktadır. Çünkü inanma ile bilme arasındaki ilişki tarzları, bir yandan metafiziksel problem türlerini belirlemekte, öte yandan bilme ile inanma arasındaki ayrımı görünür kılmaktadır. İnsanın somut edimlerinde Nutku, bilme ile inanma arasında üç ilişki tarzı saptar: İnanma ile bilmenin özdeş olduğu, inanma ile bilmenin kısmen örtüştüğü ve inanma ile bilme arasında tam bir kopuşun olduğu durumlar. (Nutku, 2012, s. 64). Bilmenin sınırına kadar inanma bilmeyle özdeştir. Bilmeyle inanmanın özdeşliği "ben bunun böyle olduğunu biliyorum" dedikten sonra, "ben bunun böyle olduğuna inanmıyorum" demenin olanaksızlığında; "ben bunun öyle olduğunu biliyorum ve böyle olduğuna inanıyorum" deyişinin olanaklılığında ortaya çıkar (Nutku, 2012, s. 54). Bu durumlar inanmanın doğrudan, dolaysız kavranabilirliği anlamında apaçık ortaya çıktığı durumlardır. Bu apaçıklık günlük ilişkiler sarmalında iki kişinin söze gerek duymadan, birbirlerine inanmasında görülebilir.[12]

Bilme ile inanmanın kısmen örtüştüğü durumlarda "inanma içinde beliren bir kuşku ögesi 'sanki var' bilincine geçişe direnmektedir." (Nutku, 2012, s. 64). Bu durum sorun bilincinin kaybolmadığının göstergesidir. Burada eğer bilinç gerçeklikten kopmazsa, bilmeye uğraştığı problemin çözümünde yol alabilir ya da eğer bu problem çözülemeyecek problem ise çözülemezliğini teşhis edebilir. İnanmanın "bilme" den kopması bilincin gerçeklikten kopmasına, başka bir deyişle düşüncenin zihnin içine hapsolmasına tekabül etmektedir. Bu durum "bilmiyorum ama inanıyorum" şeklinde ifade edilir. Burada bilme söz konusu değildir, bunun yerine inanma diğer varoluş koşullarıyla birlikte iş başındadır. Bilinç burada gerçeklikle ilişkisi olmayan türlü kurgusallıklara yönelir. Bilme ile inanma arasındaki bu üç ilişki tarzı bilincin karşılaştığı problem türleri ile ilgilidir.[13]

İNANMA İLE BİLME ARASINDAKİ KOPUŞ: AŞMACALAR VE YANILGILAR

Bilincin türlü kurgusallıklara yönelmesi işlenemez metafiziksel problemlerle karşılaşması yüzündendir. Bu problemlerin işlenebilir asgari bir bilgi içermediğini bu yüzden de bilgi zemininde her türlü çözümü dışladıklarını yukarıda ifade etmiştik. Fakat bu

12 İki insanın arasındaki bu doğrudan inanma ilişkisini "İnanmanın en geniş zemini"(Nutku, 2012, s.65) diye tanımlarken Nutku, "inanma"yı dindeki dolayımlanmış inanç örgülerinden ayırmaktadır. Bu ayrım "inanma"nın insanın özbelirlenimi olması itibarıyla tarih üstü olduğu, din inancının ise "inanma"nın tarihsel alanda biçim-alışlarından bir tanesi olduğu ve böylelikle inanmayan insanın mümkün olmadığı ama din inancı olmayan insanın mümkün olabileceğini ortaya koymaktadır.

13 Nutku bu problem türlerini - yukarıda söz etmiştik - işlenebilir ve işlenemez metafizikler olarak ayırmıştı. Buna göre bilincin karşılaştığı işlenebilir metafiziksel problemler bilme ile inanmanın kısmen örtüştüğü ilişki tarzına, işlenemez metafiziksel problemler ise bilme ile inanmanın tam olarak koptuğu ilişki tarzına karşılık gelmektedir.

problemlerin çözümleri, insanın yaşamını devam ettirmesi için hayati bir öneme sahiptir. Bu yüzden Nutku bu problemleri "temel varoluş sorunları"[14] diye adlandırmakta ve felsefi antropolojinin amacının özsel varoluş sorunlan çözümlemek olduğunu ifade etmektedir. Temel varoluş sorunları "karşıtlıklar öbeği olarak karşımıza çıkarlar." (Nutku, 2011, s. 28). İnsan-oluşun (homogenesis) bu karşıtlıklar üzerinden yükseldiğini bu yüzdende insanın bir tanımının yapılamayacağını ifade etmiştik. Bu karşıtlıklar gerçek dışı (ölüm-ölümsüzlük) olabildiği gibi, gerçek içi (adalet - adaletsizlik) olabilir. Bu karşıtlıklar- insanın özsel belirlenimi olmaları itibarıyla - bütün türe özgüdür ve tarih üstüdür; bunların içerikleri ise tarihseldir. Ayrıca bu karşıtlıkları her türlü aşma girişimi inanma zemininde olacaktır. Temel varoluş sorunlan karşısında bilincin bu yönelimleri, bunlardan kaynaklı karşıtlıkları aşma girişimleridir. Bu girişimler, sübjektif bir yönelim ile zihin içi nesne alanına geçen; geçerken bilgi ve gerçeklikle bağını koparan ve böylelikle inanma zemininde anlam ve amaçlar dolayımıyla kurgusal bir dünya ören bilincin işidir. Nutku bu kurgusal girişimlere "aşmaca"[15] demektedir: "Kendi başlarına anlam, amaç ve değeri olmayan doğa süreçlerine insanca anlam vb. taşımaya, bir kelimeyle aşmaca diyorum." (Nutku, 2005, s. 84). Aşmacalarda - bilme hariç - bütün varoluş koşulları işe koşulur ve artık bilinç, bilmenin gerektirdiği doğa-bilimsel nedenselliğin hükümranlığından sıyrıldığı için, anlamlarla örülü bir dünya kurmada herhangi bir engelle karşılaşmaz.

Varoluş sorunlarının kendini ele verdiği karşıtlıkların niteliklerini (gerçek - dışı ve gerçek içi) dikkate alarak Nutku aşmacaları yerüstü ve yeryüzü aşmacaları olarak ikiye ayırır: "Yer üstü aşmacaları din, yeryüzü aşmacaları ideoloji sistemleridirler. Hepsi gerçekliklerden kaynaklanır, olandan olması gerekene uzanır ama söylem düzlemleri farklıdır ve birbirleriyle karıştırılmamalıdır." (Nutku, 2005, s. 85). Yerüstü aşmacaları direkt insanın varoluş sorunlarından kaynaklanırken, yeryüzü aşmacaları bu sorunların tarihsel biçim-alışlarında kaynağını bulmaları itibarıyla sosyolojik içeriklidir.

Bilinç yerüstü aşmacaları "bilme"nin mümkün olduğu ve doğa-bilimsel nedenselliğin hüküm sürdüğü "olduğu gibi olan"dan, "olmadığı gibi olan"a; "sanki var" alanına sıçramak suretiyle kurar. Bu sıçrayışla birlikte bilme inanmayla, akılsallık akıl-dışılıkla, gerçeklik gerçek-üstülükle[16] yer değiştirir; bilgideki doğru-yanlış ayrımı, yerini anlamlı - anlamsız ayrımına bırakır. Örneğin yerüstü aşmacaları olarak dinler insanın sorduğu ve soracağı, sorduğunda bilgi zemininde bir cevap bulamayacağı bütün sorulara bir "cevap" içerirler. Cevap bilginin "çözülemez" olarak teşhis ettiği sorunları bir çırpıda çözer, böylelikle evren çelişkisiz bir evrene dönüşür. Bu cevaplar bilginin doğru-

14 Nutku bu sorunların felsefe tarihinde filozoflar tarafından görmezden gelindiğini iddia etmektedir. Nutku'nun bu iddiası bu sorunları, değişik kaygılarla, çözümleme dışı bırakan filozoflara olan eleştirisinde görülebilir. (Bkz. Uluğ Nutku, "İnanmanın Felsefesi", Ankara: Anı Yayınları, 2012, 60-61)

15 Nutku "transcendent" teriminin Türkçe karşılığı olarak "aşkınlık" terimi yerine "aşmaca" terimini önermektedir.

16 "Gerçek-dışı" terimi yerine "gerçek üstü" kavramını kullanırken Nutku, bu tür aşmacaların algıdan yoksun olmadıklarını fakat bunların gerçeklikle uyuşmamasının, zihnin duyu algılarını farklı bağlamasından ötürü olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Nutku bir yazısında (Nutku, 1998, s. 58) ,"algı dayanağı olmayan hiçbir şey düşünülemez" diyen Locke'u haklı bulduğunu ifade etmektedir.

yanlış ölçütü uygulandığında baştan aşağı yanılgılarla doludur. Fakat bu cevaplar yanılgılar içermelerine rağmen anlamlıdır. Anlamları, insanın bütün eylemlerinde geçiciliğini hissettiren ölüm bilincine karşı insanın ölümsüzlük isteğini karşılamasında; yakının kaybeden birisi için - ölüm sebebinin tıbbi kesin cevabına rağmen - acısını, ona bir yerde kavuşma umudu vermek suretiyle hafifletmede ve böylelikle katlanılmaz olan "ölüm ölümdür" çıplak gerçeğini katlanılır kılmada; evrene, bir amaç eşliğinde başlangıç ve son atfederek bilinmezliklerle dolu evrendeki yalnızlığına ilaç olmakta ortaya çıkar.

Yerüstü aşmacaları, insanın temel varoluş sorunlarının çözülmesine ilişkin bilincin bir girişimidir. Buna karşılık yeryüzü aşmacaları tarihsel ve toplumsal içeriklidir. Yeryüzü aşmacaları, bir bakıma insanın özsel belirlenimleri olarak temel varoluş sorunların tarihsel biçim-alışlarında ortaya çıkmaktadır ve bu yüzden "yeryüzü kurguları gerçeklikle ütopya arasında gelgitlerdir." (Nutku, 2012, s. 47). Ütopyayı "gerçekleşmesi mümkün olmayan fakat gerçekliğe yön verecek kadar gerçeklikle ilişkisi olan" şeklinde düşünürsek, yeryüzü aşmacalarının bir ayağının gerçeklikte olduğunu öne sürebiliriz. Adalet adaletsizlik çatışkısından kaynaklı mutlak adalet talebi bu aşmaca türüne örnektir. Mutlak adalet talebi insanın somut yaşamında karşılaştığı adaletsizlikten kaynaklıdır. Bu adaletsizliğin gerilimi onu - mutlak adalete ulaşmasa da - bu yolda mücadele etmeye sevk edecektir. İnsanlık tarihi bu talep uğruna mücadelelerle doludur.

Adalet-adaletsizlik sorunu gerçeklikten tamamıyla kopuk değildir. İnsanda, onu mücadeleye sevk edecek bir gerilim ortaya çıkarması, bu sorunun bir tür sorun bilincine sebep olduğunun göstergesidir. Buna karşılık yerüstü aşmacasına neden olan sorunlar tamamıyla gerçeklikten kopuktur. Bu aşmacaların her türlü "cevap" içermeleri sorun bilincinin ortadan kalktığının göstergesidir. Çünkü "sorun", cevap marifetiyle çözüldüğünde "bilinci" ile birlikte ortadan kalkar. Her türlü soruya cevap vermenin mümkün olmadığı düşünülürse, bu "cevap"ları içeren yer üstü aşmacaları bilgi açısından yanılgılarla örülü olmak durumundadır.

Buradaki "yanılgı" kavramı insanın paradoksal yapısını ortaya çıkarmaktadır. Bu kavram bir yandan bilginin doğru- yanlış ayrımındaki "yanlış"ı içerirken, diğer yandan varoluş sorunlarına "cevap" olması bakımından "anlamlı"dır. Yani "bunlar (yanılgılar) bilgi bakımından yanlış, olaylara anlam yükleme bakımından ise ne doğru ne de yanlıştır."[17] Burada paradoksal olan, yanlış olanın anlamlı olmasıdır. Bu yönüyle "yanılgı" kavramı epistemolojik anlamının yanında, varoluşsal bir anlam içermektedir

Yukarıdaki alıntıda Nutkunun "yanılgı" ile "yanlış" kavramlarını aynı cümlede kullanması, yanılgının iki anlamına işaret etmektedir.[18] "Yanlış" kavramı epistemolojik bir kavramdır. Bilgi birbirinden bağımsız birer varlık alanı olan süje ile obje arasındaki ilişkinin bir sonucudur. Bilgi açısından "yanlış" ise bu ilişki sonucu süjede "ortaya çıkan" ile "objede bulunan" arasındaki uyumsuzluktur. Fakat "yanılgı" kavramının, bu epistemolojik anlamı içermekle birlikte, bu kavramın bilgi alanını aşan bir anlamı vardır. Bu kavramın insanın

17 Tanrı İnancı ve Felsefe, http://politikakademi.org/2013/03/ulug-nutku-tanri-inanci-ve-felsefe/
18 Hartmann (1998, s. 40) da "yanlış" kavramına karşılık "falsch", "yanılgı kavramına karşılık "Irrtum" kavramını kullanmak suretiyle bu iki kavramı ayırmaktadır.

paradoksal yanını ortaya çıkarması, onun bu ikinci anlamının nerede aranması gerektiğine işaret etmektedir.

"Yanılgı" kavramının bu ikinci anlamının ortaya çıktığı yer, bilincin varoluş sorunlarıyla karşılaştığı ve dolaysıyla insanın paradoksal yapısının ortaya çıktığı yerdir. Varoluş sorunlarının işlenebilecek asgari bir bilgi içermemesi yüzünden bilgi zemininde çözülemez sorunlar olduklarını, bununla birlikte insanın bu sorunları çözmekten kendini alıkoyamadığını ifade etmiştik. Bilinç, çözümsüz olanı kabul etmeyip, varoluşsal bir yönelim sonucu, anlamlı-anlamsız ayırımının hâkim olduğu alana sıçramaktadır. Bu sıçrayış bilme ile inanma arasında bir kopuşla birlikte gerçekleşmekte, böylelikle bilme alanını belirleyen doğru-yanlış ayrımının yerini inanma alanını belirleyen anlamlı-anlamsız ayrımı almaktadır. Bu durum "yanılgı"nın "yanlış"la olan ortak anlamını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü bu sıçrayışla birlikte bilgide doğruluğu belirleyen (süjede "ortaya çıkan" ile "objede bulunan" arasındaki) uyumun nesne zemini devre dışı kalmıştır. Bilincin bu sıçrayışı sonucu kurguladığı aşmacaların bilgi açısında yanılgılarla dolu olması bu yüzdendir.

Bu sıçrayışla birlikte başlangıçta nesneye objektif yönelen bilinç, gerçek nesne zeminini kaybettikten sonra kendine bükülerek (sübjektif yönelim) yanılgılarla dolu türlü aşmacalar kurgulayabilmektedir. Bilincin bu yanılgılı sıçrayışları sonsuz biçim almakla birlikte Nutku bu sıçrayışların en genel olanlarına işaret etmektedir: "düzenlilikten amaçlılığa sıçrayış, oluştan yaratılmışlığa sıçrayış, açıklama ediminden anlam verme edimine sıçrayış."[19] Bu kavram çiftleri (düzenlilik-amaçlılık, oluş-yaratılmışlık, açıklama-anlam verme) farklı varlık alanlarına ait kategorileri örneklemektedir. Birinciler oluş-içi gerçek nesne alanının, ikinciler ise zihin-içi nesne alanının kategorileridir. Her varlık alanı kendi kategorilerince belirlenir ve bir varlık alanını belirleyen kategori başka varlık alnında geçerliliğini kaybeder. Çünkü "bir varlık alanının kategorilerinin ve kanunlarının başka bir varlık alnına taşınması ve uygulanması, bu alanların sınırlarının aşılması demektir. Sınırlarını aşan kategoriler objektif geçerliliğini kaybederler."(Hartmann, 1945, s. 18) Yanılgının ikinci anlamı burada ortaya çıkmaktadır: Bir varlık alanında geçerli olan bir kategorinin, geçerli olmadığı bir alana taşınması ve orada uygulanması. Yanılgının bu anlamı çift yönlüdür. Örneğin nedensellik kategorisiyle belirlenen "oluş-içi gerçek nesne" alanında mümkün olan "bilme"nin, nedensellik kategorisinin geçerli olmadığı alana taşması, öte yandan "bilme"den kopuk inanma zemininde ortaya çıkan dinlerin nesnel bilgi iddiasında bulunması bu tür yanılgıyla sonuçlanacaktır.

SONUÇ

Nutku'nun ele aldığı bazı temel kavramlar etrafında çizdiğimiz bu teorik çerçeve, bilme ile inanma arasındaki sınırı belirgin hale getirmiştir. Bu sınır ontolojik olarak zaten çizilidir. Bu sınır nedenselliğin hüküm sürdüğü gerçeklik alanıyla, zihnin bir kurgusu olan ve gerçeklikte karşılığı olmayan zihinsel nesne alanı arasındaki sınırdır. Bilme ile inanma arasındaki sınırı da bu sınır belirlemektedir. Bilinç işlenemez metafiziksel problemleri

19 Tanrı İnancı ve Felsefe, http://politikakademi.org/2013/03/ulug-nutku-tanri-inanci-ve-felsefe/

aşmak için bu sınır üzerinden sıçramakta ve bu sıçrayış yanılgılarla sonlanmaktadır. Yanılgı bir yandan bilginin nesne zeminini kaybetmesi yüzünden "yanlış"ı içerirken, öte yandan bu sıçrayışla birlikte "bilme"nin mümkün olduğu kategorilerin, bu kategorilerin geçersiz olduğu alana taşınmasını ve burada uygulanmasını içermektedir

Girişte ifade ettiğimiz güncel örnekler yanılgının her iki anlamını içermektedir. İnsanın özbelirlenimi olarak inanmanın biçim-alışlarından biri olan ve en nihayetinde bir aşmaca olan din, bir aşmaca olması itibarıyla bilgi açısından "yanlış"larla örülüdür. Dayanaklarını dinden alan ilahiyatçının bilmeye tabi olan evrim kuramı üzerinde bilgi iddiasında olması ve bu kuramı "çürüttüğünü" iddia etmesi - yukarıda gösterdiğimiz şekliyle - yanılgıyı örneklemektedir. İlahiyatçının bu yanılgısı oluş-içi gerçek nesneye ilişkin kategorileri, zihinsel nesne alanına taşıması ve bu kategorileri burada uygulamasından kaynaklıdır. Çünkü kategorilerin bu şekilde taşınması ve uygulanması onların objektif geçerliliklerini yitirmelerine sebep olmaktadır. Bu yüzden din dayanaklı görüşler sübjektif görüşler olup bunların bilgide nesnellik iddiasında olması mümkün değildir. Öte yandan biyologların bilgi açısından bilinmez olanın bilinebilir olabileceğini iddia etmesi aynı yanılgının başka bir yönden örneklenmesidir. Lise biyoloji ders kitabında evrenin başlangıcına ilişkin bölümde yaratılış "teori"sinin diğer bilimsel görüşlerle aynı zeminde ve bu görüşlere alternatif olarak sunulması, dinin bilimsel açıklamayı üstlendiğini göstermektedir Dinin bilimsel açıklamayı üstlenmesi aynı yanılgı türüne örnektir.

Bu yanılgılar, gösterildiği gibi, insanidir. Fakat sübjektif nitelikte olan bu yanılgıların toplumsal hayatta kamusallaşıp nesnel bir karaktere bürünmesi ve böylelikle bireylerin algı ve düşüncesini belirler duruma gelmesi, insan varlığında yan yana bulunan bilme ile inanmayı birbirlerine karşıt bir konuma getirmektedir. Bu yapay konumdaki bilme ile inanma arasındaki kavga, toplum içinde şiddete kaynaklık eden "inanan" ile "inanmayan" arasındaki kavgaya dönüşmektedir. Toplumsal bir boyut kazanmış olan bu kavga, aslında bilme ile inanma arasında sınır kayması ile belirlenen bu yanılgılardan kaynaklanmaktadır.

Kaynaklar

Hartmann, N. (1945). Almanyada yeni ontoloji. (U. Nutku, Çev.) Felsefe Arkivi, 1(1), 1-48
Hartmann, N. (1998). Ontoloji ışığında bilgi. (Harun Tepe, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe
Kurumu Yayınları.
İlhan, S. (Ed.). (2012). Ortaöğretim Biyoloji 12.Ankara: MEB Yayınları.
Nutku, U. (1984). Antropolojinin İnsan Kavramı İle Ethik'in İnsanlık Kavramı Arasında Bulunabilecek Geçitler. Felsefe Arkivi, 24, 81-100
Nutku, U. (1998). İnsan Felsefesi Çalışmaları. İstanbul: Bulut Yayınları.
Nutku, U. (2005). Felsefe ve Güncellik. İstanbul: Bulut Yayınları.
Nutku, U. (2006). Daha Güncel Felsefe. Ankara: Anı Yayınları.
Nutku, U. (2011). Gezgin Felsefe. Adana: Baştuğlar Matbaacılık.
Nutku, U.(2012) İnanmanın Felsefesi. Ankara: Anı Yayınları.
Nutku, U. (15.06.2015). Tanrı İnancı ve Felsefe. http://politikakademi.org/2013/03/ulug-nutku-tanri-inanci-ve-felsefe/
Mengüşoğlu, T. (1958). Felsefeye Giriş. İstanbul: İstanbul Matbaası.
Mengüşoğlu, T. (2014). Kant ve Scheler'de İnsan Problemi. Ankara: Doğubatı Yayınları.

Önceki sayıların içeriği

55: Sinemanın Felsefesi

Thomas Elsaesser: Erlebnis ve erfahrung arasında: benjamin ile sinema deneyimi. Özcan Yılmaz Sütçü: Dünya ve insan imgesi: sinematografik inanç. Todd McGowan: Sinematik nesnenin tekilliği. Aslı Daldal: Zoon politikon'dan nietzche'ye siyaset felsefesi ve sinema : pasolini, godard, demirkubuz. Kriss Ravetto: Mito-poetik sinema. Özcan Yılmaz Sütçü: Düşüncenin şiddeti: stanley kubrick. E. Aras Ergüneş: Tarihin sınırları: angelopoulos ve maddeci tarih anlayışı. Heide Schlüpmann: Yaşamda kalmanın öznesi: kracauer'in film kuramı üzerine

54: Machiavelli

Leo Strauss: Machiavelli'nin Niyeti: Prens. Ahu Tunçel: 'Uyumsuz Bir Cumhuriyetçi: Machiavelli. Benedetto Croce: Machiavelli ve Vico: Politika ve Ahlak. Aylin Kılıç: Değişimin İçinde Değişmeyen İlke: Cumhuriyetçi Düşünce Geleneğinde "Ortak İyi" Anlayışı ve Machiavelli'in Özgünlüğü. Armağan Öztürk: Machiavelli'nin Tarih Anlayışı. Isaiah Berlin: Güncelliğe Karşı Machiavelli'nin Özgünlüğü. Can Karaböcek: Her Dem Yeni Machiavelli. Tazner Yakar: Machiavelli'de İnsan Doğası.

53: Eleştirel Teori

Max Horkheimer: Toplum felsefesinin mevcut durumu ve bir toplumsal araştırma enstitüsünün görevleri Theodor W. Adorno: Bir araştırma ocağı Walter Benjamin: Özgür bir alman araştırma enstitüsü Alex Demirović: Eleştirel toplum teorisi ve toplum Seyla Benhabib: Mutluluk ve aklın diyalektiği üzerine: Max Horkheimer'ın erken dönem ahlak felsefesi başlangıcındaki bir ilişki üzerine Ayşen Utanır: Adorno ve müzik sosyolojisi Douglas Kellner: Marcuse ve radikal öznellik arayışı Muharrem Açıkgöz: Horkheimer ve marksizm: eleştirel kuramın başlangıcındaki bir ilişki üzerine Detlev Claussen: Entelektüel transfer: Theodor W. Adorno'nun amerika deneyimi Gudrun-Axeli Knapp: Feminist açıdan eleştirel kuramın güncelliği üzerine Muharrem Açıkgöz: Frankfurt okulu eleştirel teorisi üzerine türkçe kaynaklar Buket Korkut Raptis: Gönlünce yaşamak: güzel bir yaşamın iki koşulu Raikhan Doszhan & Sinan Özbek: Cultural communication and new ideas in kazakh philosophy: based on the philosophy of Abai, Shakarim

52: Rosa Luxemburg

Sinan Özbek: Rosa Luxemburg ve "Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı" Michael R. Kratke: Rosa Luxemburg'un Emperyalizm Çözümlemesi ve Politik Ekonomi Eleştirisine Katkısı . Helmut Dahmer: Rosa Luxemburg ve Troçki'nin Rus Devrimi Üzerine Düşünceleri . Engin Delice: Rosa Luxemburg'da Kuram ve Gerçeklik Arasındaki Diyalektik Bütün Peter Hudis Sermayenin Uzamsal Belirleniminin Diyalektiği: Rosa Luxemburg'un Sermaye Birikimi'nin Yeniden Düşünülmesi Paul Le Blanc: Günümüzde Rosa Luxemburg: Sermaye Birikimi Karşısında Reform ve Devrim Hareketleri . Can Irmak Özinanır: Kendiliğindenlik, İradecilik ve Örgütlenme: 20. Yüzyılın Tartışmaları ve Gezi Parkı . Sevgi Doğan: Luxemburg'un Özgürlük Anlayışı . Jean-Numa Ducange: Rosa Luxemburg ve Fransız Sosyalizmi

Gelecek sayı:
Anarşizm
yazıların son teslim tarihi: 15. 08. 2015

ISSN:1309-9175